UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj76soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Périod.
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-SEIZIÈME

204153
25.6.26

PARIS
A LA LIBRAIRIE DURLACHER
142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS
1923

DS
101
R45
t.76-77

ERNEST RENAN

ET LES ÉTUDES JUIVES

Toutes les sociétés savantes auxquelles Ernest Renan appartint sont fières, en ce moment, de rappeler que ce grand penseur participa à leur œuvre. La Société des Études Juives, dès qu'elle fut fondée en 1880, le compta parmi ses membres et ses collaborateurs. Renan a publié dans l'organe de cette Société[1] un article sur *Les Noms théophores apocopés,* c'est-à-dire sur les noms de personnes formés avec un nom divin et d'où ce nom a fini par disparaître. Par exemple *Elnathan* « Dieu a donné » devient simplement *Nathan* « a donné ». D'après Renan, les syllabes qui terminent souvent de tels noms, p ex. *a* dans *ʿAbda* « serviteur » s. e. « de Dieu », *ay* dans *Dawday* « ami de Dieu » proviendraient du pronom de la troisième personne singulier, substitué au nom propre de la divinité. Cette thèse peut être contestée, elle n'en est pas moins intéressante.

Un problème d'une autre envergure a été traité par Renan dans la conférence qu'il a faite le 26 mai 1883 sur *l'identité originelle et la séparation graduelle du Judaïsme et du Christianisme.* Renan y a retracé l'histoire des relations qui ont existé entre ces deux religions. Selon lui, le christianisme est avant tout la suite du mouvement prophétique. Les prophètes ont créé l'idée de la morale universelle. La source primitive a donné naissance à deux cours d'eau qui, d'abord, ne semblent former qu'un seul fleuve. Les premiers chrétiens se croient tout aussi juifs que ceux qui n'acceptent pas le messianisme de Jésus, mais peu à peu la séparation s'accentue, et, quand l'Église devient maîtresse du monde, elle tend de plus en plus à mettre les Juifs à l'écart de la société. S'appuyant sur une prescription biblique, qui interdit le prêt à intérêt, elle veut que les Juifs jouent le rôle financier des anciens

1. *Revue*, t. V, p. 161-177.

payens. Elle leur défend de posséder des terres et d'exercer des métiers, et il faut attendre jusqu'à la Révolution française pour que les Juifs retrouvent leurs droits d'hommes. Les Juifs, du fait même de leur histoire, sont forcément les adeptes du libéralisme. La Bible, en tant que livre de morale, renferme la religion de l'avenir. Telles sont, dans un résumé beaucoup trop sec, les principales idées que Renan développe et revêt de la magie de son style.

Si la collaboration proprement dite de Renan à la Société des Études Juives a été forcément restreinte, on peut soutenir qu'une grande partie de l'œuvre de Renan vise au même but que cette société. Le mot « Études juives » embrasse un programme des plus vastes, parce qu'il concerne l'histoire politique, religieuse et littéraire d'un peuple qui a eu les vicissitudes les plus étonnantes. Tout d'abord ce peuple a eu une langue particulière : l'hébreu, l'un des dialectes sémitiques. Puis cette langue est remplacée par l'araméen, qui, à son tour, est supplanté par l'arabe. Mais, comme déjà auparavant les Juifs se sont dispersés dans le monde civilisé, ils se servent des langues des pays où ils vivent, bien qu'ils continuent, en littérature, à employer la langue sacrée. L'histoire même d'Israël est une des plus compliquées que l'on puisse imaginer. On voit des tribus nomades s'établir dans le pays de Canaan, lutter avec les indigènes et les peuplades voisines. Puis la Palestine est disputée par l'Égypte, l'Assyrie, la Babylonie. Elle appartient ensuite aux Perses, aux successeurs d'Alexandre, aux Romains, et la vie des Israélites se mêle à celle de ces grands empires. Les Juifs finissent par former dans tous les pays voisins de la Méditerranée des minorités plus ou moins bien traitées, et l'histoire d'Israël devient partie intégrante de l'histoire de chaque nation.

Ce petit peuple a écrit la Bible, qui, par l'intermédiaire du christianisme, devient le livre que méditent beaucoup d'autres peuples. Chez les Juifs mêmes la Bible donne naissance à une riche floraison d'ouvrages rituels, juridiques et moraux. Plus tard, Israël prend part au mouvement philosophique et scientifique. Il forge un des chaînons qui relient l'hellénisme à la scolastique, et, en dernier lieu, il entre dans les luttes politiques et sociales. Les études juives s'étendent ainsi, dans le temps, sur une période de trois à quatre mille ans et, dans l'espace, sur une grande partie de la surface du globe.

Or, dans ce champ immense, Renan s'est taillé plusieurs domaines et non des moindres. En ce qui concerne la linguistique, il est à peine nécessaire de rappeler que Renan a occupé, de 1862

à 1863 et depuis 1870 jusqu'à sa fin, la chaire d'hébreu au Collège de France et, par sa personnalité même, lui a donné un éclat incomparable. Il a, d'ailleurs, consacré son enseignement plutôt à exposer la formation de la Bible et à en interpréter le texte qu'à approfondir la grammaire hébraïque. Mais il avait déjà, en 1855, composé une *Histoire des langues sémitiques*, où il accorde à l'hébreu une place prépondérante. Il se laisse même entraîner, par sa prévention en faveur de cette langue, à assigner au sémitique pris dans son ensemble les caractères propres à l'hébreu, par exemple la tournure analytique de la phrase, car il ne voit pas encore l'importance de l'assyro-babylonien et de l'éthiopien dans le groupe du sémitisme. C'est de la même façon qu'en matière religieuse il a voulu expliquer l'idée monothéiste des Hébreux par leur séjour dans le désert d'Arabie, alors qu'on ne soupçonnait pas que les autres Sémites avaient eu un panthéon très peuplé. Mais quelles que fussent les erreurs, inévitables à cette époque, qu'il a commises, c'est une belle tentative que d'avoir voulu expliquer la physionomie d'un groupe de langues et en esquisser le développement à partir des origines jusqu'à nos jours. Depuis, il ne s'est pas trouvé un second Renan pour renouveler cette entreprise.

Dans son livre, Renan avait déployé une érudition scrupuleuse et de première main. La nécessité de recourir aux sources, il l'a attestée quand il a poussé l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à créer le *Corpus inscriptionum semiticarum*, qui fait pendant au *Corpus* latin et grec. Il ne faut pas oublier que certains peuples du monde sémitique n'ont d'autre littérature pour les temps anciens que des inscriptions. Tels sont les Araméens, les Phéniciens, les Arabes. Les données fournies sur eux par les historiens de l'antiquité sont bien maigres. Renan se chargea de la première partie du *Corpus*, pour laquelle il était tout préparé par sa mission en Phénicie et qui touchait de près à Israël, dont le parler différait à peine de celui des Phéniciens. Il est regrettable que Renan n'y ait pas joint la troisième partie du *Corpus*, qui se rapporte aux inscriptions hébraïques et moabitiques. Un autre avait accepté cette tâche et ne l'a pas exécutée, sans doute parce qu'il attendait toujours que les matériaux devinssent plus abondants. Il est à remarquer, en effet, que les monuments épigraphiques découverts en Palestine proprement dite sont en nombre infime et il est à craindre que la moisson de tels documents ne soit jamais luxuriante. Cette pauvreté d'inscriptions doit tenir justement au monothéisme des Israélites, car la plupart des textes

épigraphiques sert à glorifier soit des divinités qui luttent entre elles pour la suprématie, soit des hommes qui racontent leurs triomphes. Si l'on ne reconnaît qu'un Dieu, celui ci n'a pas de rivaux, et les mortels mêmes ne doivent pas être trop exaltés, car ils deviendraient des dieux. Et, fait curieux, tandis que la pierre de Méša, le roi de Moab, célèbre largement le dieu Kamoš, les deux inscriptions israélites de Siloé et de Guézer sont très courtes et ne mentionnent pas la divinité. Il y a du vrai dans cette boutade de Renan [1] : « Israël a donné Dieu au monde, et il y croit à peine. Il a créé la religion, et c'est le moins religieux des peuples. » C'est que l'on a de la peine à comprendre qu'une religion comme celle de la Bible ait pu exister sans mythologie et sans théologie. Quoi qu'il en soit, Renan a singulièrement facilité le travail de ceux qui étudient les inscriptions sémitiques en mettant à leur disposition un recueil qui contient les textes disséminés dans les musées de Paris, Londres, Vienne, Berlin, Constantinople, etc., et étudiés dans des revues très diverses et plus ou moins accessibles. Renan aimait le *Corpus,* et avec raison, car cet ouvrage fait honneur à celui qui en a tracé le plan et en a donné le modèle. On me pardonnera d'avoir parlé du *Corpus* avec quelque complaisance, mais cet ouvrage révèle chez Renan d'autres mérites que celui d'avoir été l'écrivain merveilleux qui a su allier la douceur et la grâce de Racine et de Lamartine à la netteté et à la clarté de Molière et de Voltaire !

Renan a donné encore plus de temps à l'histoire d'Israël qu'à sa langue. Il a réalisé l'intention qu'il avait annoncée dans la conférence des Études juives, à savoir de consacrer la fin de sa vie à l'histoire des Hébreux. Il l'a poursuivie depuis les temps des patriarches jusqu'à la destruction du second temple, en traçant simultanément le tableau de la littérature biblique. Bien que s'inspirant de la critique moderne et principalement germanique, il a ses idées propres, qui sont toujours attrayantes, quand bien même on fait des réserves sur leur exactitude historique, par exemple quand il croit devoir opposer le culte cruel des Yahvistes à l'antique religion des partisans d'Elohim. Dans ses récits, il a parfois donné le pas à l'artiste sur le savant, en semblant croire que les théories les plus belles devaient être les plus vraies et en suppléant par l'imagination à l'absence des documents. Renan reproduit dans une traduction élégante les pages les plus impres-

1. Préface de l'Ecclésiaste.

sionnantes des prophètes et des poètes, qu'il admire et fait admirer, et l'on ne sait s'il faut goûter plus les morceaux qu'il cite ou le commentaire dont il les accompagne. Déjà avant ce tableau d'ensemble, sa plume brillante avait rendu la pensée de quelques-uns des Hagiographes les plus importants : Job, qui pose le problème de l'injustice dans le monde ; le Cantique, où Renan croit trouver un drame d'amour aux scènes multiples, et l'Ecclésiaste, qui lui paraît l'œuvre d'un roi désabusé.

Renan ne s'est pas borné à l'histoire biblique, où il voyait la préface du Christianisme ; il s'est occupé aussi du Judaïsme dans les périodes plus récentes. On se rappelle qu'il a traité au cercle Saint-Simon la question de savoir si les Juifs forment encore une race. Renan voulait, en montrant qu'il n'y a plus de race juive, réfuter un des arguments favoris de l'antisémitisme. Cette thèse renferme certainement beaucoup de vérité. Cependant, comme l'a remarqué M. Théodore Reinach, il ne faut pas l'exagérer. Malgré les nombreuses conversions des payens ou des chrétiens au Judaïsme, il semble bien que le type et le caractère juifs ne soient pas complètement détachés des origines cananéennes.

Dans Averroès et l'Averroïsme, Renan a mentionné la part prise par les Juifs, tels qu'Avicébron et Maïmonide, au mouvement philosophique, et il a fait une conférence à La Haye sur Spinoza, à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de ce grand homme (1877).

C'est, d'autre part, grâce à Renan que les écrits des rabbins français du moyen âge, concernant les sujets les plus divers, ont trouvé place dans l'Histoire littéraire de la France. Bien que presque tous soient rédigés en hébreu, un nombre considérable de glosses romanes apporte une contribution des plus précieuses au vocabulaire de notre langue nationale, et, en sens inverse, l'école des exégètes juifs de la France se distingue par une clarté dans l'exposition et une précision dans le style où l'on retrouve l'esprit de notre patrie. Renan avait eu dans ce travail pour collaborateur Adolphe Neubauer ; mais ce n'a pas été une sinécure pour Renan que d'avoir à *blanchir* le manuscrit de ce savant, qui était très distingué, mais qui écrivait un français indésirable. Renan a mené à bien la tâche d'en faire un remaniement lisible.

En somme, Renan, qui avait traité, dans sa leçon d'ouverture au Collège de France, *de la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, s'est efforcé, dans beaucoup de ses livres, de prouver que cette part était des plus considérables. Il a voulu

familiariser le grand public avec des études qui, même dans le programme de l'enseignement officiel, ont, en quelque sorte, besoin d'être réhabilitées et de retrouver la place qui leur est due. Il a montré que deux éléments ont formé l'esprit et l'âme du monde moderne : l'un, oriental, a été apporté par le Judaïsme et le Christianisme ; l'autre, occidental, par l'hellénisme. Celui-ci se préoccupe de ce qui *est*, celui-là de ce qui *doit être*. Et ne peut-on pas reconnaître dans Renan même le confluent de ces deux courants? Buffon a dit que le style, c'est l'homme. Il faut apporter à cet aphorisme quelques corrections : chez Renan il y a l'écrivain et il y a l'homme. Dans ses écrits, Renan voit les divers aspects des choses, et il en voit tant qu'il paraît parfois se contredire. Et c'est ainsi qu'un historien du judaïsme [1] a pu affirmer, à propos de *Marc-Aurèle*, qu'au moment même où Renan repousse ou semble repousser le Judaïsme ancien au nom de ses instincts aryens, il le célèbre ou l'exalte. Mais, dans son caractère, Renan a montré une unité parfaite. Il est l'homme qui observe ses devoirs, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Si l'on a pu s'imaginer, d'après ce que Renan a écrit, qu'il avait un tempérament d'aristocrate, à coup sûr ceux qui ont eu le bonheur de le fréquenter ont pu apprécier sa simplicité charmante et ses allures toutes démocratiques quand il accueillait les visiteurs et surtout les jeunes gens. J'en connais un — ce n'est pas M. Barrès — qui était venu chez lui un dimanche vers dix heures du matin. Or, Renan, étant allé la veille en soirée, venait à peine de quitter le lit. Le domestique vint dire au visiteur de vouloir bien attendre un peu, M. Renan venant seulement de se lever. Le jeune homme fut tout confus et déclara qu'il reviendrait un autre jour, sa démarche n'ayant, d'ailleurs, aucune urgence. Renan lui fit dire qu'il tenait absolument à ce qu'il restât et, quelques instants après, arriva et s'excusa de son retard. Ainsi, ce vieillard illustre se croyait obligé, vis-à-vis d'un garçon à peine sorti de l'école, d'appliquer à la lettre le proverbe de Salomon : *Ne dis pas à quelqu'un : « Va, et tu reviendras demain », alors que le jour même tu peux lui donner satisfaction.* Mais quand il s'est agi de résister aux puissants de la terre, pour maintenir la liberté de l'enseignement supérieur, Renan a montré la tranquille fermeté d'un prophète de la Bible. Renan a composé de bien belles œuvres, mais le meilleur, peut-être, de ses livres, c'est sa vie !

MAYER LAMBERT.

1. Isidore Loeb, *Revue des Études juives*, t. III, p. 321.

HISTOIRE DES JUIFS DE CAROUGE

JUIFS DU LÉMAN ET DE GENÈVE

(SUITE [1])

CHAPITRE II

PÉRIODE IMPÉRIALE

On sait quels décrets furent pris par Napoléon contre les Juifs. Par décret du 30 mai 1806, confirmé par celui du 17 mars 1808, il entreprit de réorganiser le culte juif : il institua les consistoires, dicta leurs règles d'administration et précisa, avec le vote des membres des consistoires et des administrateurs des synagogues, le mode de perception et l'emploi des sommes destinées à l'entretien du culte.

Dans ce même décret du 17 mars 1808, cédant à une préoccupation hostile, il ordonna des mesures restrictives envers les Juifs, en particulier les Juifs d'Alsace [2]. Défense leur était faite de se livrer à aucun commerce, négoce ou trafic, sans une patente délivrée par le préfet sur présentation de certificats accordés 1° par le conseil municipal du lieu de domicile du requérant ; 2° du consistoire de l'arrondissement attestant sa bonne conduite, sa probité, « qu'il ne s'est livré ni à l'usure, ni à un trafic illicite ».

Par son décret de Bayonne, du 20 juillet 1808, Napoléon imposa à tout israélite, sujet de son empire, qui n'avait pas de nom de famille, d'en adopter un dans les trois mois de la publication du décret. La déclaration devait être faite devant l'officier de l'état civil. Dans une circulaire, datée de Paris, 8 septembre, le ministre

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXV, p. 119.

2. Voir M. Liber, *Napoléon et les Juifs*, *R. É. J.*, t. LXXI et LXXII, remarquable article qui expose, avec une bibliographie complète, la question dans son ensemble.

de l'Intérieur prescrivait aux préfets d'informer les Juifs qu'un registre double, timbré et paraphé par le président du tribunal de première instance, serait ouvert à la mairie de chaque commune. Tout juif majeur devait faire sa déclaration, le père ou la mère pour les mineurs, le tuteur pour ses pupilles, et les enfants majeurs ou orphelins étaient tenus de prendre le nom paternel

Les Juifs de Carouge eurent la malchance, dans la répartition des communautés, d'être rattachés au groupement d'Alsace, à la circonscription consistoriale de Wintzenheim. Ils tombèrent ainsi sous la suspicion dont étaient victimes leurs coreligionnaires alsaciens. Ils durent donc subir la rigueur des arrêts impériaux. Ils connurent également les interventions tracassières et illégales du consistoire dans l'administration de leur communauté, la nomination des commissaires surveillants, la répartition des contributions pour l'entretien du culte, l'hospitalisation des pauvres, puis les formalités de l'inscription au registre d'état civil.

La première intervention préfectorale nous paraît se rapporter à l'élection des membres du Consistoire central. Le préfet, le 21 juin 1806, sollicita du maire de Carouge la liste des Juifs de la communauté, afin de pouvoir juger si les dispositions du décret impérial du 30 mai étaient applicables au département[1]. Le 21 juillet, il demandait à connaître les moyens d'existence des Juifs : quel est leur nombre « le plus approximativement possible », dans quelle proportion est celui des propriétaires fonciers ; quelle est l'espèce d'industrie à laquelle les autres sont livrés ; quel est le taux de l'intérêt de l'argent dans les transactions ordinaires, s'ils ont des synagogues organisées et une instruction publique. Enfin, s'ils sont exacts observateurs de nos lois civiles et de celles de la conscription[2].

Le maire répondit que le nombre des juifs était de 74[3] : les seuls propriétaires étaient Moyse Treyffuls et Lévi Samuel ; tous exerçaient la profession de colporteur et de revendeur, trafiquant sur les étoffes et l'horlogerie ; il ne connaît pas le taux de l'intérêt, « mais il paraît qu'ils ont absolument renoncé au prêt à usure, depuis que des négocians, beaucoup plus fortunés qu'eux (des chrétiens) se sont emparés des branches de cette industrie ». Le

1. Archives de Genève, correspondance intérieure, 60. Par une lettre en date du 5 messidor an VIII, le préfet du Léman, le citoyen d'Eymar, s'était déjà informé auprès du maire de la conduite et du culte des Juifs. *Ibid.*, n° 219.

2. *Ibid.*, 61.

3. Le recensement de cette année 1806 ne donne pas ce chiffre.

maire ajoutait que les Juifs possédaient une synagogue, un rabbin chargé de l'instruction publique, qu'ils étaient observateurs des lois civiles; mais, quant à la conscription, « comme ceux de cet âge ne sont point nés en cette commune, qu'ils se procurent facilement des actes de naissance, qu'ils n'ont pas de propriétés et changent très volontiers de domicile et de département, il est très difficile de les atteindre [1] ».

Le 17 septembre 1807, le préfet demandait à nouveau au maire de Carouge un état de la population juive dont il avait besoin pour rendre compte au ministre de l'Intérieur [2]. Le 27 septembre, le maire envoyait la liste des israélites, contenant quatorze familles formant soixante-onze personnes, qui, sans doute, servit à la classification des Juifs dans la réorganisation du culte.

Beautés de l'administration! le 7 avril 1808, le préfet redemandait cette liste, en communiquant au maire les deux décrets relatifs à l'organisation du culte juif. Il l'invitait à lui faire parvenir, dans le moindre délai, le dénombrement de la population effective des Juifs et d'y comprendre, — ce qui ne dut pas peu surprendre les Carougeois, — la liste par noms, prénoms, âge et domicile des grands-rabbins, rabbins et des vingt-cinq laïques, les plus notables, les plus imposés et les plus recommandables qui habitent Carouge [3]. Dès la réception de la liste, avec les indications, le préfet réclama le nom des Juifs propriétaires, la valeur approximative des biens, l'indication de la cote de contribution foncière qui lui paraît le moyen le plus sûr pour connaître la valeur des fonds immobiliers [4].

Puis, sans attendre la réponse, le préfet fit part au ministre des cultes du dénombrement des Juifs « n'y ayant de Juifs que dans la commune de Carouge, canton du même nom, arrondissement de Genève [5] ».

Quant au maire de Carouge, il répondit, le 1er mai 1808, que la propriété de Samuel Lévi, située au Sappey, était un fonds de terre de 7 à 8.000 francs dont la contribution était de 18 à 20 francs et que la maison avec jardin, possédée par Moyse Treyf-

1. Archives de Carouge, 324-H-5, n° 48 : n° 70. Le maire oublie de mentionner ceux qui servent et volontairement.
2. Archives de Genève, corr. intér., 64, n° 319.
3. *Ibid.*, 67.
4. *Ibid.*, 67, n° 386.
5. *Ibid.*, 66, n° 430.

fuls, à Carouge, était imposée... 10 centimes (le sol étant seul imposé) et 15 fr. 12 pour taxe de portes et fenêtres [1].

Le petit nombre des Juifs de Carouge ne leur permit pas de prendre part aux élections consistoriales, ni d'y avoir un délégué, et ils furent traités avec dédain par le consistoire de Wintzenheim [2].

Mais les élections consistoriales achevées, le préfet, en conformité du décret du 17 mars 1808, applicable le 1er juillet, rappela au maire de Carouge les diverses prescriptions relatives aux patentes. Il autorisait le maire à réunir son conseil municipal, à délibérer à ce sujet et à lui transmettre la liste sans retard, « car il importe que les Juifs, d'une moralité reconnue, puissent obtenir promptement la patente prescrite par l'article précité [3] ».

Le conseil municipal s'assembla en séance extraordinaire le 28 août 1808, et, après discussion, arrêta de « certifier que ceux desdits Juifs, dont la nomenclature suit, ne se sont livrés ni à un trafic illicite ni à l'usure, savoir : Ducas Jacob, Paraphe Polacre, Schull Mayer, Lévi Elias, Lévi Samuel, Cerf Moyse, Ullmann Moyse, Weil Mayer, Ducas Joseph, Paraphe Mayer, Bloc Mathias, Paraphe Lazare, Bloc Gaspard, Rouph Jacob, Kuhn Faiss, Lyon Louis, Bloc Isaac (en somme tous les chefs de famille) [4] ».

Le préfet, avisé de cette délibération [5], ne donna suite à l'affaire que le 27 mars 1809. Il priait le maire de Carouge de prévenir les Juifs, compris dans la délibération du conseil municipal, de se présenter, dans le courant de la semaine, au premier bureau de la préfecture pour y prendre leur patente [6].

Paraphe Polacre, Lévi Elias, Bloc Mathias et Faiss Kuhn ne vinrent pas dans les délais fixés et, le 10 mai, le préfet rappelait au maire d'inviter ses administrés à remplir « au plus tôt cette obligation, afin d'éviter les désagréments provoqués par un retard plus prolongé [7] ».

Moyse Dreyffuls et ses fils, Théodore et Isaac, n'ayant pu obtenir de patente, adressèrent une pétition de protestation contre l'exclusion dont ils avaient été frappés lors de la discussion du conseil

1. Arch. de Carouge, 324-H-5, n° 48.
2. Malgré notre demande, nous n'avons pas pu avoir communication par le consistoire de Colmar de la correspondance entre le consistoire de Wintzenheim et Carouge. Le chiffre de84 donné par Halphen, *Lois*, etc., n'est pas exact. 71 en 1807, 89 en 1810.
3. Archives de Genève, corr. int., 67, n° 806.
4. Archives de Carouge, 331-F-7, p. 157.
5. Archives de Genève, corr. int., 67, n° 895.
6. *Ibid.*, 67, n° 12.
7. *Ibid.*, 67, n° 423.

municipal le 28 août 1808, arguant de leur honnêteté et du préjudice considérable dont ils souffraient, puisque le commerce était leur seule source de revenus, et le conseil municipal arrêta de décider qu'effectivement lesdits sieurs Moyse Dreyffuls et Théodore et Isaac, ses fils, ne s'étaient point livrés à l'usure ni à un trafic illicite[1]. Il donna connaissance de l'arrêté au préfet[2], qui répondit que les intéressés pouvaient, dans ces conditions, se présenter au premier bureau pour le retrait de leurs patentes[3].

L'affaire de la dénomination fut, à l'instar des patentes, assez rondement menée. Le 13 septembre 1808, le préfet fit part au maire des décrets contenant les instructions pour l'inscription des noms de familles des Juifs[4].

Le 3 octobre 1808, Argand, président du tribunal de première instance de l'arrondissement de Genève, paraphait le registre « destiné à recevoir les déclarations des Français domiciliés dans ladite commune (Carouge qui suivent le culte hébraïque, des noms et prénoms[5] ».

Le 9 octobre, par devant le maire de Carouge, comparaissait, le premier, Samuel Lévi, qui déclarait conserver, pour lui et les siens, les noms et prénoms portés.

Point n'est besoin d'analyser en entier ce document : les Israélites conservèrent les noms sous lesquels ils étaient connus et dénommés, mais ce registre est intéressant, car il nous apprend que les femmes gardèrent leur nom de famille et il nous renseigne sur leur degré d'instruction. Si quelques-unes sont « illétérées (*sic*) », le plus grand nombre d'entre elles savent écrire, les unes en hébreu, les autres en français. Sur ce point les hommes ne sont pas supérieurs aux femmes : il y a même un illettré, Mathias Lévi. En un semblable document, nous pouvons prendre sur le vif l'évolution de l'orthographe des noms, altérés par les possesseurs eux-mêmes ou transcrits par l'officier de l'état civil à sa guise. Mais ce qui est singulier, la lecture du document en fournit la preuve, c'est la négligence dans la déclaration de naissance des filles. En 1810, la déclaration de naissance, étant obligatoire, a été

1. Arch. de Carouge, 331-F-7, p. 163.
2. *Ibid.*, 324-H-5, n° 47.
3. Arch. de Genève, corr. int., 72, n° 721.
4. *Ibid.*, 67, n° 928.
5. Arch. de Genève. Etat civil de Carouge, 1808 à 1810.

pratiquée régulièrement pour les garçons, mais nombreuses sont les filles qui sont sans état civil.

Marquons toutefois à cette date que la majorité des membres de la communauté israélite sont nés à Carouge, et venons-en aux relations de la communauté avec le consistoire de Wintzenheim.

Rattachée, ainsi que nous l'avons dit, à ce consistoire et n'ayant pas pu prendre part, vu le nombre réduit de ses membres, aux élections consistoriales, ni avoir un représentant à ce consistoire, la communauté de Carouge dut pourtant, en conformité du décret impérial, contribuer aux frais généraux du culte en France et autoriser, dans son sein, la nomination d'un commissaire représentant consistorial.

Le consistoire demanda tout d'abord communication du nombre exact des Juifs [1] et un état de leur situation de fortune par l'intermédiaire régulier du préfet. Le maire répondit qu'excepté deux d'entre eux « et qui ne sont pas riches tant s'en faut », les autres vivent des produits d'un petit négoce qu'ils font avec des marchandises qui leur sont confiées « par des commerçants de Genève [2], et le préfet transmit les documents au consistoire de Wintzenheim [3]. Celui-ci, conformément au décret du 17 mars, art. 2, p. 4, pria alors le préfet de demander au maire de Carouge de lui faire connaître « celui des Israélites de ce département qui, en raison de ses mérites, serait jugé digne de confiance pour pouvoir lui déléguer la surveillance de la synagogue et avec lequel il puisse correspondre pour obtenir les renseignements dont il aura besoin dans l'exercice de ses fonctions [4] ». Ce choix n'alla pas sans provoquer un conflit dans la communauté. Moyse Ulmann fut d'abord choisi [5], et Samuel Lévi tenait les divers registres. Mais il fut bientôt remplacé par Faiss Kuhn Alors les disputes éclatèrent, elles furent retentissantes, puisqu'elles provoquèrent, ainsi que nous le verrons dans le chapitre de la vie religieuse, l'intervention du Consistoire central de France, du ministre de l'intérieur, et ne prirent fin qu'en 1822 par la réconciliation de Faiss Kuhn avec Samuel Lévi, représentant de la communauté. Mais le consistoire de Wintzenheim fut contraint de revenir sur la

1. Arch. de Genève, corresp. int., 72, n° 553, lettre du 16 juin 1809.
2. Arch. de Carouge, 324-H-5, n° 43.
3. Arch. de Genève, corresp. extérieure, 66.
4. *Ibid.*, 72, n° 867.
5. Arch. de Carouge, 290-H-4.

nomination de Kuhn, de le destituer et de nommer le candidat agréé par la communauté.

Les Juifs de Carouge protestèrent également avec énergie contre une décision de ce consistoire qui les voulait contraindre à l'entretien de pauvres, étrangers à la communauté. Elle se plaignit au maire, qui informa le préfet de la situation difficile de ses administrés, accordant déjà des secours périodiques à leurs frères indigents « alors qu'eux-mêmes ne sont pas dans l'aisance et ne subsistent que du produit de leur travail journalier ». Le maire demandait donc le retrait des étrangers [1].

Le Consistoire central fut-il informé par le préfet du Léman? les Carougeois eux-mêmes osèrent-ils directement solliciter la protection du haut conseil juif français? Le Consistoire central n'hésita pas à intervenir le 19 août 1810, blâmant ces mesures illégales et abusives qui « portent essentiellement le caractère de l'imprévoyance et de l'erreur » et dont les effets funestes créent la mendicité professionnelle [2].

Le consistoire de Wintzenheim n'accepta pas cette leçon et, même, se crut autorisé à contraindre tous les opposants. Il exposa ses raisons au Consistoire central qui répondit : « Vous n'avez pas le droit de forcer qui que ce soit de recevoir, loger et nourrir un individu pour cause de bienfaisance et encore moins prescrire des peines à ceux qui ne se conformeront pas à ces ordres arbitraires. » Le Consistoire central invitait donc le consistoire de Wintzenheim à rapporter tous ses arrêtés relatifs à la bienfaisance obligatoire [3]. Du reste, les Juifs de Carouge avaient devancé la décision consistoriale : ils avaient refusé d'hospitaliser les indigents étrangers, qui s'en retournèrent d'où ils étaient venus [4].

L'impôt du culte donna lieu également — le contraire eut étonné — à de vives contestations. Par sa circulaire du 9 septembre 1810, le Consistoire central donna l'ordre aux consistoires de l'Empire de dresser le budget de répartitions de leurs recettes et de leurs dépenses, suivant un modèle déterminé [5]. Même les Israélites habitant la Suisse, mais qui avaient conservé leur qualité de Français, malgré leur domicile à l'étranger, devaient contribuer aux dépenses du culte [6].

1. Archives de Carouge, 290-H-4, n° 56.
2. Archives du Consistoire central israélite de France, lettre du 19 août 1810, n° 623.
3. *Ibid.*, 636, lettre du 9 septembre 1810.
4. Archives de Carouge, 290-H-4.
5. Archives Consistoire central, circulaire n° 637.
6. *Ibid.*, circulaire n° 823.

Le consistoire indiqua le mode de répartition par contribuable : « le seul moyen d'agir avec équité est de taxer individuellement, d'après la connaissance que vous pouvez vous procurer des facultés présumées de chacun de vos contribuables » et de se décharger sur une commission composée des personnes les plus notables de la circonscription.

Le consistoire de Wintzenheim établit donc son budget pour l'année 1811 : il s'élevait à 22.726 fr. 58. Le Consistoire central pria le ministre des Cultes d'ordonner l'envoi des parties du rôle au préfet du Léman, pour que ce magistrat les rendît exécutoires et en fît la remise au receveur de la synagogue chargé d'en opérer le recouvrement [1].

Le préfet, informé, transmit au maire de Carouge le rôle de répartition des sommes que les Juifs devaient payer pour le complément des dépenses de leur culte de 1810 et les impôts de 1811 : il le chargeait du soin du recouvrement et le priait, en cas de contestation, de lui donner son avis motivé [2].

La somme à payer était de 264 fr. 96. Le maire informa les Juifs de la somme globale et de leur part individuelle d'imposition. Tous déclarèrent cette contribution excessive. Le maire les assembla, et ils offrirent de payer 88 francs, somme encore considérable pour eux, vu leur état d'indigence. Ils relevèrent les erreurs de la liste de répartition : deux mineurs et deux pauvres y étaient inscrits, mais deux contribuables fortunés étaient omis. Ils demandèrent même à répartir les 88 francs offerts entre eux, à leur guise et non d'après l'évaluation du consistoire.

Le maire transmit leurs observations et leur requête au préfet, et il releva l'état de pauvreté de ces Juifs, il estima que la somme offerte était très forte comparée à leurs facultés [3]. Il avouait être sans pouvoir de contrainte en cas de refus de ses administrés.

Le préfet du Léman saisit du différend le ministre des Cultes qui transmit la requête au Consistoire central, lequel avisa le Consistoire de Wintzenheim. « Les observations que ce magistrat soumet à S. E. en faveur des réclamants nous paraissent d'autant plus fondées qu'elles portent d'une part sur chacun des réclamants individuellement qui, tous, se trouvent dans un état voisin de l'indigence, et, d'autre part, sur quelques individus en état de payer

1. Archives Consistoire central, n° 980.
2. Archives de Genève, corr. int., 76, 12 octobre 1811.
3. Archives de Carouge, 290-H-4, n° 89.

que vous avez omis de taxer. Nous vous invitons, en conséquence, à vous entendre avec M. le préfet du Léman, qui, d'après le nouveau mode prescrit par S. E. le ministre de l'Intérieur, pourvoira définitivement moyennant votre avis et celui de M. le maire de Carouge sur le dégrèvement à accorder [1]. »

La procédure indiquée par le Consistoire central n'était pas entièrement légale, car le ministre de l'intérieur, consulté pour les Juifs de Carouge, déclara qu'en exécution du décret du 17 mars 1801, le conseil de préfecture statuait, exclusivement, sur les difficultés réalisées aux contributions et que, dans l'espèce, « les réclamations doivent être communiquées au consistoire de l'arrondissement, au maire du domicile du réclamant pour avoir leur avis, et jugées au conseil de préfecture ». Les Juifs devaient donc être informés de cette procédure [2]. Ils rédigèrent donc une pétition en réduction de taxe dans le mode prescrit; remise en fut faite au maire, puis transmission au consistoire, et l'affaire revint au préfet pour être mise en délibération au conseil de préfecture [3].

Entre temps, le commissaire surveillant, au lieu d'appliquer le rôle de répartition établi pour l'an en cours, y introduisit des modifications et imposa les divers membres à sa façon ; le préfet le rappela à l'observance du décret, attribuant au Consistoire seul le droit de répartition [4].

Le 9 septembre 1812 seulement, le conseil de préfecture rendit sa décision [5] et le sous-préfet adressa le jugement au maire de Carouge par lettre du 17 septembre 1812 [6]. Faiss Kuhn, qui avait été taxé pour la somme de 60 francs, demanda le dégrèvement de cette imposition, car, à la suite de ses disputes, il avait quitté la communauté : il fut fait droit à sa demande, malgré une requête des Juifs carougeois en septembre 1813 [7]. Mais il était temps : Carouge, en effet, retombait sous la domination sarde.

1. Archives Consistoire central, n° 1020, 31 décembre 1811.
2. Archives de Genève, corr. int., 80, n° 28.
3. Archives de Genève, registre des pétitions, 72 : corr. int., 80, n° 100.
4. Archives de Genève, corr. int., 80, n° 553.
5. *Ibid.*, 80, n° 1150. Fut-elle favorable à la communauté ? Nous n'avons pas trouvé l'arrêt. Peut-être est-il à Colmar ; v. Archives du Consistoire.
6. Arch. Genève, corr. int., 8, n° 341 : pièces introuvables.
7. Arch. Genève. Arrêt du Conseil de Préfecture n° 24, 200, 201 : notification est faite par le sous-préfet au maire de Carouge dans une lettre du 13 sept. 1813. Corr. int., 8, n° 1026. Requête des juifs, corr. int., 8, n° 1338.

CHAPITRE III

INTERMÈDE SARDE. PÉRIODE GENEVOISE.

La défaite de Napoléon et l'entrée victorieuse des alliés libérèrent Genève et Carouge : par le traité de Paris du 30 mai 1814, Genève recouvrait les différentes parties du territoire qui, avant son incorporation à la France, appartenaient à la Suisse. Carouge redevenait sarde. Le roi Victor-Emmanuel Ier, déposé par l'Assemblée nationale des Allobroges le 23 octobre 1792, reprenait possession de ses États le 4 mai 1814, et la Savoie lui était rendue, dans sa totalité, par le traité du 20 novembre 1815.

Les Juifs de Carouge devinrent-ils alors sujets sardes? Conservèrent-ils, au contraire, leur titre de citoyens français? Ou bien les lois d'exception, la législation royale antérévolutionnaire qui leur fut appliquée les privèrent-elles et du titre de citoyen français et de sujet sarde et les placèrent-elles dans la situation de « heimatlos » tolérés? Les textes sont muets sur ce point : on pourrait donc induire que les Juifs devinrent sujets sardes et suivirent le sort et la condition de tous les autres habitants. Ils furent, il est vrai, l'objet d'une législation spéciale. Cédant aux exigences du parti aristocratique dans sa province recouvrée, Victor-Emmanuel remit en vigueur la constitution royale de 1770 et le règlement de 1773, et il fit appliquer l'édit de 1770 aux Juifs. « L'ordonnance de 1814 et l'édit de 1815, dit Saint-Genis[1], rayaient d'un trait de plume vingt-trois années de liberté sociale Beaucoup de Savoyens, employés en France ou qui y avaient noué des relations de famille, d'affaires ou d'amitié, abandonnèrent leur nationalité plutôt que de perdre leurs droits civils et de retomber sous le régime de l'arbitraire et du bon plaisir. » Les Juifs de Carouge, eux, continuèrent à demeurer dans la ville. Si l'édit de 1770 leur fut appliqué, il fut tôt annulé par les lettres patentes du 1er mars 1816, affranchissant les Juifs des servitudes réimposées et de toute restriction dans l'exercice des métiers et des professions et du droit d'habitation[2]; mais ils ne connurent pas les douleurs d'une nouvelle proscription, ni les joies du nouveau régime.

1. Saint-Genis, *Histoire de Savoie*, p. 217, 218.
2. *Histoire bibliographique des Etats de la monarchie de Savoie*, par Antonio Monno et Vincenzo Francis, t. I, Turin, 1884.

S. M. sarde, en effet, pour être agréable aux alliés qui désiraient que quelques facilités fussent accordées au canton de Genève pour désenclaver une partie de son territoire et pour faciliter ses communications avec la Suisse, empêchées par la partie française intercalée entre Vaud et Genève, consentit à la cession du territoire entre Arve et Rhône, par le protocole de Vienne du 26 mars 1815 approuvé le 29 mars.

Mais les territoires cédés avaient une population catholique : Genève, protestante, aurait peut-être, à leur égard, une législation sévère et exclusive? Aussi les conditions de la cession furent-elles précises, et, dans l'article 3, « Sa Majesté, ne pouvant se résoudre à consentir qu'une partie de son territoire soit réunie à un État où la religion dominante est différente, sans procurer aux habitants du pays qu'elle cède la certitude qu'ils jouiront du libre exercice de leur religion, qu'ils continueront à avoir les moyens de fournir aux frais de leur culte et à jouir eux-mêmes de la plénitude des droits de citoyens : ... Art. 9. Les habitants du territoire cédé sont pleinement assimilés, par les droits civils et politiques, aux Genevois de la ville ; ils les exerceront concurremment avec eux, sauf les réserves du droit de propriété, de cité ou de commune ».

Les Juifs habitant et nombre d'entre eux nés à Carouge, ne devaient-ils donc pas — et tout naturellement — bénéficier de ces dispositions? Le silence des protocoles et leur caractère général auraient dû être un argument favorable à la thèse de la nationalisation globale des Juifs.

Le traité de Turin du 16 mars entre le roi de Sardaigne, la confédération suisse et le canton de Genève, qui était la conclusion des tractations diplomatiques arrêtées par le protocole de Vienne, ne dit pas un mot des Juifs, comme s'ils n'avaient pas existé, tandis qu'il précise la situation des catholiques, du curé de Genève, etc.[1].

Leur petit nombre est-il cause de cet oubli? Le législateur, au contraire, les a t-il compris dans la clause des habitants du territoire cédé et a-t-il cru qu'il n'était pas besoin d'une mention spéciale pour leur accorder les droits dont ils devaient être bénéficiaires, puisqu'ils étaient originaires et habitants du lieu et sujets sardes? Le silence du législateur sur le droit, individuel ou collectif, des Juifs de Carouge à la nationalité genevoise devait

1. *Correspondance diplomatique de Pictet de Rochemond et François d'Ivernois*, 1814-1816, t. II, v. pièces annexes.

coûter cher à ces malheureux et retarder d'un demi-siècle — demi-siècle de vexations, d'humiliations et d'ennuis — leur émancipation.

Toutefois, la thèse libérale de l'admission parut avoir été implicitement admise durant quelques années, malgré les modifications introduites dans la Constitution genevoise de 1794 pour l'accommoder à la situation nouvelle.

La loi sur l'organisation des territoires cédés au canton de Genève du 14 novembre, titre II, dans les conditions requises dans le nouveau territoire pour être reconnu genevois, dit expressément à l'article 4 : « Dans le territoire cédé par le traité de Turin du 16 mars 1816 seront considérés comme Genevois, s'ils professent la religion chrétienne, les sujets de S. M. le roi de Sardaigne qui se trouveraient dans l'un des cas ci-après, savoir : 1° Ceux qui sont nés sur ledit territoire cédé ; 2° ceux qui sont issus d'un père savoyard né sur ce territoire ; 3° ceux qui, au 16 mars 1816, étaient en même temps propriétaires fonciers sur le territoire ci-dessus et domiciliés sur ce territoire ou sur l'ancien territoire du canton ; 4° ceux qui justifieront d'un droit d'habitation acquis au 16 mars sur ledit territoire cédé. »

Mais si la condition d'appartenir à la religion chrétienne (article 4) est exclusive de toute autre confession, l'article 7, lui, en sa précision, admet et reconnaît le droit de tout individu, sans distinction de religion, à réclamer la qualité de Genevois, naturalisation individuelle et non collective soit, mais droit tout de même à la nationalité. « Tout individu, domicilié ou propriétaire, sur l'un ou l'autre territoire cédé (Versoix et Carouge), qui ne se trouverait dans aucun des cas prévus par les articles précédents et qui estimerait avoir quelque titre pour être admis à la qualité de Genevois, s'adressera au Conseil d'État. Le Conseil d'État, sur le préavis du Conseil municipal de la commune du domicile ou de la propriété du réclamant, pourra lui accorder la qualité de Genevois, gratuitement, ou moyennant une somme qu'il fixera et qui sera versée dans la caisse de ladite commune. »

Ainsi la condition de chrétien n'était pas indispensable pour l'obtention du titre de Genevois, et si les Juifs ne bénéficiaient pas d'une naturalisation collective, au moins, d'après la loi, ne pouvaient-ils être exclus et sans recours. Or, en fait, durant quelques années, les autorités genevoises et cantonales considérèrent comme concitoyenne la population juive. Les Juifs de Carouge, en effet, ne parurent pas avoir été atteints par les dispositions de la loi nouvelle. Propriétaires fonciers dans la commune, tel Faiss

Kuhn, ou domiciliés depuis trente années, tels Cerf, Treyfuls, Paraphe Polacre, Samuel Lévi, ou nés à Carouge, mariés et établis, ils se considérèrent tous comme Genevois et ne firent aucune démarche pour l'obtention de cette qualité. Cédés par le roi de Sardaigne dont ils se croyaient sujets à l'instar des autres habitants, aucun décret royal ne les ayant privés du titre ou exclus, ils s'imaginèrent que les intentions du roi, désireux de ne voir ni molestés, ni exclus du droit de cité, ses anciens sujets par suite de leur religion, leur étaient applicables et qu'ils étaient devenus, *ipso facto,* citoyens genevois[1]. Les autorités cantonales elles-mêmes acceptèrent cette thèse, car tous les Juifs nés à Carouge, ayant atteint l'âge de la conscription, furent appelés au service militaire et incorporés dans les régiments genevois, tels Marc Bloch, fils de Gaspard[2], Saül Ulmann[3]; d'autres furent nommés gardes civiques. Mayer Weil, domicilié à Carouge depuis quarante ans, a trois fils incorporés dans le contingent, et les deux derniers, en 1826, sont encore au service[4]; Isaac Lévi, né dans la commune en 1790, a fait son service militaire dans la milice et, en 1827, possède encore son équipement militaire[5]. Les autorités cantonales n'exigèrent pas des Juifs de papiers d'origine, ne les soumirent pas au permis de séjour; Louis Lyon y fut astreint seulement en 1823[6]. Il semble donc bien établi que les autorités de la république genevoise considérèrent les Juifs comme citoyens et que les Juifs crurent posséder effectivement cette qualité[7].

Un exemple probant nous est fourni par Bernard Cerf. En 1818, Bernard Cerf, fils du rabbin Moyse Cerf, établi à Carouge depuis 1789, fut appelé pour le service du contingent : « Il était né à Carouge le 9 thermidor an III-27 juillet 1795 .. Il se présenta au conseil militaire et demanda si on le reconnaissait comme citoyen, parce qu'à défaut, et s'il n'était qu'étranger, on ne pouvait l'obliger à servir dans le continent. M. le syndic Falquet lui répondit qu'étant né à Carouge et y ayant toujours habité, il n'y avait pas

1. Marc Rouff déclare qu'il considère Genève comme sa patrie. Arch. Genève, registre des requêtes, 4, n° 1957.
2. Archives de Genève, registre des requêtes, 3, n° 1579.
3. *Ibid.*, 3, n° 1599.
4. *Ibid.*, 3, n° 1098.
5. *Ibid.*, 4, n° 1926.
6. *Ibid.*, 3, n° 1513.
7. Ce fut seulement le 16 janvier 1829 que le Conseil d'Etat donna l'ordre — combien tardif — de surseoir à l'appel pour la milice de tout Français domicilié dans le canton. Arch. Genève, registre du Conseil, 343, p. 66.

de doute qu'il ne fût citoyen ; que la preuve que le gouvernement (genevois) l'envisageait ainsi, c'est qu'il avait été appelé et qu'on ne le soumettait point à payer la taxe de séjour, qu'il pouvait être tranquille sur ce point : confiant dans ces paroles d'un magistrat qui ne les prononçait pas sans certitude, le fils Cerf se soumit avec empressement à la loi [1]. »

Ce fut le renouvellement du traité d'établissement entre la France et la Suisse qui fit remettre en discussion les droits des Juifs à s'établir en Suisse et, en conséquence, à l'obtention des droits du citoyen.

Le 12 août 1817, le conseil fédéral discuta une note de l'ambassadeur français au sujet du traité de 1803 aboli, sur la réciprocité de traitement des Suisses et des Français, sans condition, et, après une décision de la commission d'examen, il arrêta de modifier le droit d'établissement avec clause, pour les Suisses, du traitement de la nation la plus favorisée [2].

Pendant les échanges de correspondance diplomatique, le canton de Fribourg refusa l'établissement à treize familles françaises, parce que non catholiques. Le gouvernement français adressa de vives réclamations au conseil fédéral, le menaçant de mettre en état d'arrestation tous les Fribourgeois habitant la France. Cet incident souleva la question de l'indépendance des cantons et de leur droit de légiférer. Certains d'entre eux étaient non concordataires, et s'ils prenaient part aux diètes nationales, ils ne se considéraient pas liés par les décisions auxquelles étaient astreints les cantons fédérés. La commission, le 26 août 1818, fut d'avis de maintenir les relations de bon voisinage entre les pays voisins et exprima le vœu que tout nouveau venu fût possesseur de papiers d'immatriculation. En 1821, les débats précisèrent les points de vue spéciaux des contractants. Par une note du 9 mai, en quatre articles, sans parler de confession et sans distinguer entre les Français, l'ambassadeur de France demandait la réciprocité complète et sans condition du droit d'établissement entre

1. Archives de Genève, registre des requêtes, 1830 à 1833, n° 5. A noter que, le 6 mai 1818, Bloc Jacob reçut un certificat constatant qu'il était d'origine suisse, étant né le 20 mai 1792 en cette ville de Carouge, où ses parents avaient domicile. Archives de Carouge, 379-D-6.

2. *Répertoire der Abschiede der eidgenossischen Tagsetzungen aus den Jahren 1814 bis 1848*, t. II, Abschiedbeilage, lettre P, p. 237, v. Joseph Kruk, *Die Rolle der auswärtigen Staaten für die Emanzipation der Juden in der Schweiz.*

Français et Suisses, que ces derniers fussent ou non ressortissants de cantons concordataires.

Divers cantons formulèrent aussitôt des objections : certains ne permettaient pas l'établissement des catholiques ; d'autres interdisaient le domicile aux protestants, et presqu'aucun n'admettait de Juifs. Comment donc accepter sans condition et sans distinction les Français ? n'était-ce pas contrevenir à la législation locale et abolir l'autorité cantonale et l'indépendance? Peut être les cantons se seraient-ils mis promptement d'accord au sujet des chrétiens, mais que faire des Juifs, interdits ou inconnus dans certains cantons ?

Par une lettre du 3 juillet 1821, datée de Zurich, le président de la diète, quelques jours avant l'ouverture de la session ordinaire, signalait la délicatesse du problème et ses difficultés à l'ambassadeur de France : « Outre les observations ci-dessus relatives aux propositions de V. E., il est encore un point sur lequel les instructions données aux députés leur prescrivent de s'exprimer avec franchise. Dans quelques cantons, les lois ne tolèrent pas le séjour des Juifs ; d'autres prescrivent à leur égard des restrictions particulières, assez justifiées peut-être par l'espèce de trafic qu'exercent les Juifs du voisinage et par l'influence pernicieuse de leur séjour dans le pays où ils sont en grand nombre. Les sectateurs de la religion de Moïse ne participent donc point aux effets du concordat conclu entre douze cantons sur l'établissement de leurs ressortissants. Il suit de là qu'aucun Juif ne se rendra en France, et, en retour, les cantons ne veulent pas être gênés dans la liberté d'éloigner de leur territoire les Juifs étrangers. La réciprocité de fait venant donc ici à l'appui de la loi, on demande que la convention nouvelle s'applique aux ressortissants des deux Etats qui appartiennent à une communion chrétienne. »

Donnant, donnant est donc la règle des députés cantonaux à la diète : la réciprocité inconditionnée est irrecevable ; certains cantons n'ont pas de Juifs, ne veulent pas de Juifs, ne peuvent donc pas en donner, et la France ne saurait justement attenter à l'autorité cantonale et contraindre à l'admission des Juifs.

Cette théorie fut soutenue dans la diète du 5 juillet au 6 août 1821 [1], après avoir été défendue à la commission d'examen. D'accord sur le fond, les opinions se partagèrent sur la forme, les uns exigèrent l'insertion dans le traité des mots « confession chré-

1. Archives de Genève, Confédération, A. 10.

tienne », les autres déclarèrent la prétention inadmissible pour un pays dont le code civil ne fait aucune différence entre les citoyens et croyaient qu'on devait se borner à exprimer cette condition dans la note qui accompagnerait les articles de la contre-proposition, en y faisant connaître les motifs d'exclusion et en demandant, comme condition du traité, que cette réserve fût reconnue par une contre-note du ministre[1].

A cette diète, l'attitude de la députation genevoise, composée de Schmidmeyer, Henri Fatio, Pierre Girod, fut nette. Les délégués avaient reçu des instructions pour le rapprochement de la France et de Genève, et ils avaient pouvoirs de contracter un traité particulier. Mais ils avaient pleine indépendance de vote pour les autres points sur lesquels on leur recommandait la prudence[2]. Ils votèrent l'insertion des mots « confession chrétienne ».

Le gouvernement français ne pouvait accepter de semblables clauses : dans une lettre du 4 août, Talleyrand maintint la thèse française qui ne distinguait pas entre les citoyens français; les deux partis restèrent irréductibles, et les pourparlers furent suspendus.

Ils reprirent seulement le 3 mai 1826. L'ambassadeur français, M. de Rayneval, se rendit à Lucerne où siégeait la diète et fit de nouvelles propositions. On nomma une commission d'études qui, après avoir conféré avec l'ambassadeur, arrêta en deux conférences les bases du nouveau traité, applicable à tous les cantons suisses selon le désir de la France. A la fin de la première conférence, l'ambassadeur avait été prié de mettre par écrit les bases du traité. Elles portaient principalement sur la non obligation pour la Suisse de recevoir les Français professant « la religion de Moïse ». L'ambassadeur exprima le désir de la France de traiter suivant le vœu de la Suisse, mais sans que, dans le traité, fussent insérés les mots de confession chrétienne. La commission ayant désiré que l'ambassadeur donnât par écrit des éclaircissements satisfaisants sur ce point, il envoya, en date du 7 août 1826, la lettre sollicitée au président de la diète fédérale Vincent de Ruttinam à Lucerne, indiquant l'entente complète de la France avec la Suisse.

Dans son rapport au Conseil d'Etat, Girod, président de la délégation genevoise, indiqua que l'ambassadeur leva aussi les

1. Archives de Genève, protocole des députations aux diètes, Confédération, E. I., p. 19.
2. Archives de Genève, registre de la diète, Confédération, D. 3.

scrupules que la diète de 1821 avait témoignés à l'égard des Juifs en annonçant qu'il donnerait une note explicative par laquelle il reconnaîtrait « que les cantons qui ne tolèrent pas les Juifs chez eux, n'étant pas dans le cas d'en envoyer en France, ne seraient pas tenus non plus d'en recevoir [1] ».

Ainsi la France cédait devant les exigences et l'intolérance de certains cantons et rompait avec sa tradition de libéralisme et de défense des opprimés.

L'accord complet était fait le 30 mai 1827 ; le traité fut signé le 18 juillet 1827. Dans l'article 1er, il excluait les Juifs de son bénéfice dans les cantons hostiles aux Juifs ; dans l'article 2, il indiquait les modalités de l'établissement Outre le passeport, tout Français devait être muni d'un acte d'immatriculation délivré par l'ambassade après production d'un certificat de bonne conduite et de bonnes mœurs. Les Français, déjà établis en Suisse et bénéficiaires du traité de 1803, devaient également se soumettre à ces dernières dispositions.

Ce fut le cas pour les Juifs de Carouge. D'un seul coup, après la signature du traité, la question de la nationalité des Juifs de Carouge fut tranchée ; ils furent considérés comme des étrangers, sujets français. Mais, par une contradiction étrange, on continua à exiger des Juifs, nés à Carouge, le service militaire, tel Max Bloch, inscrit pour le contingent de 1826 [2], ainsi qu'Elie Bloch [3] et Saül Ulmann [4].

D'ailleurs, depuis 1823, en suite de l'entente avec la France, le gouvernement genevois avait établi la nécessité de l'acte d'immatriculation et des certificats de bonne conduite. Ces prescriptions furent la source de chicanes, de tracasseries de la part des autorités genevoises, dont l'attitude et les sentiments diffèrent si fort de la conduite si profondément humanitaire et bienveillante des magistrats contemporains.

On réclama les papiers d'origine, l'acte d'immatriculation, parfois impossible à obtenir. Le rabbin Moyse Cerf a quatre-vingt-ans, il a quitté sa ville natale depuis soixante-cinq ans, nul ne le connaît, comment donc obtenir un acte de naissance, l'état civil n'existait pas à son départ de son lieu de naissance [5]. Faiss Kuhn

1. Arch. de Genève, registre de la diète, Confédération, D. 5.
2. Archives de Genève, registre des requêtes, 3, n° 1599.
3. *Ibid.*, n° 1579.
4. *Ibid.*, n° 1599.
5. Archives de Genève, registre des requêtes, n° 1436.

ne peut, lui non plus, obtenir semblable pièce d'Allemagne[1]. Louis Lyon de Frauemberg habite Carouge depuis vingt-sept ans, on le considère comme étranger et on exige les pièces légales[2]. Gaspard Bloc, domicilié depuis quarante ans, vu son éloignement du pays natal, ne peut produire l'acte de naissance[3], etc , etc. Lyon Lévi, désireux d'épouser Caroline Rouff, doit demander une permission spéciale aux hauts seigneurs[4]. Alexandre Kuhn, qui se propose de vendre et d'acheter une maison, doit solliciter une autorisation particulière[5]. Théodore Picard, de Belfort, voulant ouvrir boutique à Genève, doit présenter tous ses papiers[6] ; même on exige de Mayer Weil, dont les fils Samson et Moyse font partie du contingent, la formalité de l'acte d'immatriculation[7].

Mais si les Juifs de Carouge éprouvent quelques ennuis du rigorisme de la Chambre des Etrangers dans l'application de la loi, d'un autre côté, reconnus citoyens français, ils peuvent, en vertu du traité donnant droit de libre établissement dans tous les cantons concordataires et signataires de l'acte de médiation et du traité de 1803, entrer dans Genève et y établir leur domicile.

En 1827, dix-huit juifs sont déjà fixés à Genève, parmi lesquels Bloc, les Wolf frères dit Lyon. Dans la séance du Conseil du 12 septembre, sur la demande de deux nouvelles familles domiciliées dans la ville et sollicitant l'autorisation d'introduire de la viande cascher, le Conseil invite le président du Conseil municipal, noble Masbou, à refuser l'autorisation.

Noble ami Lullin fit remarquer à ce sujet que les Juifs augmentaient de nombre dans la ville et que si on commençait à admettre des Juifs français, on se heurterait à des difficultés causées par l'invasion de Juifs étrangers, dont la présence pourrait mécontenter les commerçants, et que, si en particulier on assimilait les Juifs français aux autres Français, on les placerait sous le droit commun, alors que la constitution genevoise les soumet à un régime d'exception[8]. Mais on ne voulut pas prendre de décision sur cette observation.

Noble Lullin rapporta encore, en une autre affaire, où il ne

1. Archives de Genève, registre des requêtes, 1, n° 0 .
2. *Ibid.*, 3, n° 1513.
3. *Ibid.*, n° 1579.
4. *Ibid.*, n° 1269.
5. *Ibid.*, n° 1657.
6. *Ibid.*, n° 1558.
7. *Ibid.*, n° 1698.
8. Archives de Genève, registre du Conseil, 362, t. II, p. 266, 269.

laissa pas de montrer un esprit bien étroit. Deux enfants juifs, élèves des écoles élémentaires de Carouge, avaient été désignés pour l'obtention de prix. Quelques membres de la commission d'instruction publique eurent des doutes s'il convenait de leur donner les récompenses, puisque les Juifs ne possédaient pas les droits de citoyen. Leur accorder cette distinction était les égaler aux enfants chrétiens et paraissait être en contradiction avec les dispositions de la Constitution qui excluait les Juifs des droits politiques et civils. Heureusement, l'Académie de Genève avait traité comme des nationaux des étudiants juifs et avait récompensé leurs travaux. Cette décision équitable influença la détermination des membres du Conseil d'Etat, qui permit la remise des prix aux deux élèves juifs de Carouge [1].

Mais si les Juifs de Carouge, citoyens français, forts du traité de 1828, avaient, en principe, le droit absolu d'établissement à Genève et dans le canton, cet établissement dépendait, en fait, de la bonne disposition de la Chambre des Etrangers et du bon plaisir du Conseil d'Etat. L'absence d'une pièce était suffisante pour opposer un refus à toute demande, et le Conseil d'Etat, animé de préventions contre les Juifs, soucieux de l'opinion des commerçants, tenait à sa merci tout postulant. Quelle famille juive n'eut pas à souffrir de ces sentiments haineux?

Aussi, devant l'attitude du Conseil d'Etat, indigné de ces suspicions injustifiées contre les Juifs, un courageux citoyen, le docteur Gosse, en séance du Conseil représentatif, le 20 décembre 1830, dépose une motion par laquelle « les personnes professant le culte juif ne soient pas exclues de l'admission à la bourgeoisie et que, par la même raison, l'on accorde aux indigènes israélites les droits politiques dont ils ont été privés par la loi du 14 novembre 1816 [2] ».

Le docteur Gosse remarque que le caractère distinctif de son époque est la tolérance civile et religieuse, mais un mouvement

1. Archives de Genève, registre du Conseil, 343, p. 713-714.

2. Le docteur Louis-André Gosse, né à Genève le 18 juin 1791, médecin remarquable, député libéral de Genève, philhellène, fit la campagne gréco-turque, 1827 1829. Voir Emile Rothepletz, *Correspondance entre deux philhellènes, le docteur Louis-André Gosse et l'amiral lord Thomas Cochrane*, Genève, 1919. On peut trouver dans ces mots l'explication de son dévouement à la cause des Juifs. Lors de son départ pour la Grèce, il écrivit : « Par un élan de cœur que peu de personnes ont compris et que beaucoup ont peut-être blâmé, je n'hésitai pas à offrir mes services après m'être assuré qu'en agissant ainsi, je serais plus utile à l'humanité qu'en restant dans mon pays où je pouvais être aisément remplacé pour un temps. »

progressif aussi noble est loin de s'opérer chez tous les peuples par une marche semblable. Les Israélites sont les victimes de manifestations déshonorantes. Emancipés en France où le gouvernement les assure de sa protection et soutient leur culte, en Autriche, en Hesse, en Bavière, que sont-ils en Suisse, à Genève? « La Suisse est restée stationnaire. Genève a fait des pas rétrogrades. » Il retrace l'histoire des Juifs depuis les premiers jours de leur établissement à Carouge, leur situation civile et politique d'après le traité de Turin. Il fait la statistique des Israélites du canton : quatre-vingt neuf personnes (quarante sept hommes, quarante-deux femmes), cinquante-neuf nés à Carouge, vingt-six en France, deux à Lausanne, une à Genève et une à Hambourg. La plupart des hommes sont marchands : trois horlogers, deux bijoutiers, un rabbin et un chantre ; les pauvres sont assistés par les autres. « Quant aux femmes, leur moralité est excellente ; elles vivent, en général, retirées dans leur ménage. Il en est cependant qui se distinguent non moins par des talents brillants que par des qualités aimables. » Il examine leur conduite : en quinze années, une condamnation pour banqueroute frauduleuse, quatre ou cinq individus condamnés pour délits ; un seul Israélite a fait faillite. Sa conscience le pousserait donc déjà à être leur défenseur, mais il soutient leurs propres réclamations et il s'élève contre leur exclusion illégale, car rien, dans le pacte fédéral et la Constitution de Genève, ne s'oppose à leur admission. Il ne discutera pas le traité de Turin, mais il invoque les principes de tolérance et d'équité et la nécessité d'améliorer la position sociale des Juifs. Sa demande est, d'ailleurs, modeste, puisqu'à Carouge, seuls quelques Juifs ne sont pas Français.

Puis Gosse reprend les objections habituelles : ils sont étrangers ; « comment auraient-ils une patrie ceux auxquels nous refusons les droits de citoyens? » et il cite la devise du Consistoire central : Religion et Patrie, le précis élémentaire d'instruction morale et religieuse israélite de 1820 et les décisions du Sanhédrin. Il repousse les reproches d'intolérance, d'insociabilité, d'éloignement des professions utiles. « Leurs défauts, leurs vices sont l'effet de la proscription. J'ai vécu au milieu des chrétiens courbés sous le joug du despotisme ottoman, soumis au caprice de l'arbitraire, et ces malheureux portaient le cachet de la réprobation à l'égal des Israélites. J'ai parcouru l'Europe civilisée et j'ai rencontré souvent des chrétiens de ce nom qui ne valaient pas des Israélites de cœur. » Gosse réclamait, en conséquence, l'admission des Juifs.

Le docteur Herpin appuya la proposition comme « l'un des membres de cette assemblée qui connaissent le mieux les Juifs de notre canton ». Il retrace les actions des Juifs qui firent le service militaire jusqu'en 1828 et supportèrent toutes les charges civiques et ne sont étrangers que de nom parmi nous. « Naguère encore, dans une de ces réunions (aux carabiniers), je n'entendais pas, sans une vive émotion, un de ces jeunes Israélites que l'on repousse chanter avec l'accent du plus vif patriotisme un hymne national. » Nos mœurs acceptent les Juifs. « Dans mon enfance, j'ai vu encore les jeunes Israélites insultés dans notre collège, aujourd'hui nous ne voyons rien de semblable; nos enfants, au contraire, nous donnent l'exemple, témoins ces jeunes gens qui, l'année dernière, décernèrent, par leurs suffrages réunis, le prix de sagesse à un de leurs camarades qui était de religion juive [1]. »

Le discours de Gosse, soutenu par Herpin, semble avoir causé quelque émotion dans Genève. La compagnie des pasteurs, d'après le *Journal de Genève*, mais nous n'avons rien trouvé à ce sujet dans les registres de la compagnie, — s'exprima en un sens favorable pour l'admission des Juifs, reprenant ainsi résolûment, et c'est à son honneur, la thèse du pasteur Anspach.

La *Sentinelle genevoise*, rendant compte de la séance, ajoutait : « Enfin, le Dr Gosse, dans un discours savamment écrit et qui a été écouté avec beaucoup d'intérêt, demande la réintégration des Israélites du canton dans les droits civils et politiques [2]. »

Le *Journal de Genève*, dans son numéro du 25 décembre, témoignait sur cette question d'un libéralisme qui l'honorerait de nos jours.

Le Conseil d'Etat, auquel avait été renvoyé le projet, mit six mois à préparer sa réponse et, le vendredi 6 mai 1831, au Conseil représentatif, après avoir déclaré qu'il avait prêté l'attention la plus sérieuse à la proposition Gosse et après un examen sévère des motifs, il estimait que sa délibération n'était pas assez mûrie encore pour se prononcer sur la proposition, et il se réservait « de la soumettre à un examen ultérieur, rendu nécessaire par la

1. Archives de Genève. Mémorial des séances du Conseil représentatif, 3e année, t. I, nos 1 à 25, p. 325, séance du 20 décembre 1830. Supplément du *Journal de Genève* : samedi 25 décembre 1830 (plus complet que le Mémorial). Il cite en note les déclarations du Sanhédrin sur la patrie, la fraternité, les devoirs moraux, les professions utiles, le prêt.

2. *La Sentinelle genevoise* du 24 décembre 1830. Réintégration est inexact, puisque les Israélites n'avaient jamais possédé le droit de citoyen suisse et genevois

grande divergence des opinions sur cette matière »[1]. C'était un ajournement *sine die*.

L'année suivante, 28 mai 1832, Gosse reprenait sa proposition, s'étonnant de la lenteur du Conseil d'Etat à rendre une solution équitable et « de ce que les principes de tolérance religieuse que nous professons n'ont point encore étendu sur eux leur influence protectrice ». Le Conseil d'Etat devait donc, sans examen ultérieur, se prononcer sur l'admission des Juifs, ce qui n'était pas une innovation constitutionnelle, le pacte fédéral et la Constitution genevoise ne contenant aucun article sur ce point, et si la religion protestante était reconnue religion d'Etat, la liberté de conscience, elle aussi, était solennellement proclamée dans la Constitution. Développant sa proposition, il établit l'inconsistance des objections faites à sa thèse. Si les Juifs de Carouge sont citoyens français, ils le sont par notre faute ; ils ont droit, à ce titre, au libre établissement. Pourquoi ne les accepter pas comme citoyens ? Les dangers d'invasion dont on fait un épouvantail sont minimes, ils sont quatre-vingts. « Quant aux Juifs étrangers, je demande qu'ils soient reçus aussi facilement que tout autre candidat à la bourgeoisie appartenant à un autre culte et qu'ils soient les bienvenus, s'ils nous apportent industrie et probité »

Gosse, dédaigneux de l'objection tirée de l'intérêt de la religion chrétienne, ose dire le bienfait de la présence des Juifs et faire l'éloge de leur large esprit de tolérance et d'humanité. « J'ai vu, en Allemagne, des rabbins orner leurs chambres de portraits de Luther et de Massillon. J'ai entendu prêcher, dans leurs temples, l'amour et la fraternité envers les chrétiens J'ai vu les prodiges de leur charité envers la communauté chrétienne[2]. » « Ce sont les Juifs qui, à Berlin, ont fourni les sommes les plus considérables pour la fondation de certains hôpitaux de quartier où l'on recevait les chrétiens malades. C'est dans l'hôpital juif des cholériques, à Prague, que j'ai vu, vers la fin de l'année dernière, des chrétiens admis et soignés faute de malades israélites. C'est dans l'école juive du Talmud-Torah, à Berlin, que j'ai remarqué l'influence bienfaisante d'une morale pure et libre de tous préjugés sur une jeunesse précédemment abandonnée[3]. » Ces faits l'assurent de la

1. Archives de Genève, registre du Conseil représentatif, 21. Mémorial, 4e année. *Journal de Genève*, jeudi 12 mai 1831.

2. Mémorial des séances du Conseil représentatif, 5e année, p. 73.

3. *Journal de Genève*, mai 1832.

justice de la cause dont il s'est fait le défenseur, et il sollicitera, avec obstination, l'admission des Juifs et la levée, par le Conseil d'Etat et l'assemblée, de toute interdiction à leur égard.

Le professeur de Candolle vint se ranger aux côtés de Gosse. Il rappela l'offre faite, deux siècles auparavant, par son aïeul. Il reprend, lui aussi, cette proposition qui acquiert une force nouvelle dans un temps où la liberté de conscience et la tolérance ordonnent la cessation de toute proscription. Il votera la proposition Gosse « parce qu'il désire la suppression de tous les restes d'un système qui n'est plus celui de la République de Genève, au sein de laquelle tous les cultes doivent être égaux, sans incapacité politique ».

Par l'intervention de M. Bellot, la discussion revint, des données générales sur la tolérance et la bienfaisance des Juifs dans les villes, à un exposé juridique des faits, à un exposé de la loi et à son interprétation. Il avait été le rapporteur de la loi du 14 novembre 1816 : son avis était donc précieux ; lui au moins, devait connaître les intentions du législateur et le sens de ses articles : les Juifs avaient-ils droit, en principe, de par la loi, à la bourgeoisie? Cette reconnaissance des droits civils et politiques était-elle individuelle ou collective? La loi, au contraire, n'admettait-elle que des candidats chrétiens et, en ce cas, était-il nécessaire d'édicter une loi nouvelle en faveur des Juifs?

Bellot jugea la proposition Gosse inutile, car à son avis les Juifs, tous ceux domiciliés en 1816 dans les terres cédées au canton de Genève, étaient citoyens et pouvaient réclamer, individuellement, cette qualité. Il nous paraît indispensable de citer en entier son opinion, parce qu'il fut rapporteur en 1816.

« Existe-t-il dans le canton un obstacle légal à l'admission des Israélites au nombre des citoyens? On est déjà d'accord que la Constitution de 1814 ne contient aucune exclusion de ce genre... La loi du 14 novembre 1816 sur l'organisation des divers territoires cédés au canton de Genève, prononce-t-elle cette exclusion, comme le suppose l'auteur de la proposition? C'est ce qu'il m'est impossible d'admettre. »

Voici sa démonstration : Le titre II de cette loi détermine les conditions requises dans le nouveau territoire pour être reconnu genevois. « Dans toute la discussion de cette loi, dont j'ai été le rapporteur, les Commissions et les Conseils n'ont jamais perdu de vue le respect qu'ils devaient aux droits acquis et aux stipulations diplomatiques des 16 et 29 mars 1816. On a donné dans l'article 3

le sens le plus large à l'acception des mots d'habitants des territoires cédés de S. M. Sarde, auxquels devaient appartenir les droits civils et politiques assurés aux anciens genevois. On a étendu les mêmes droits dans l'art. 5, sous certaines conditions, aux étrangers même résidant sur le territoire cédé, qui ne pouvaient être considérés comme sujets de Sa Majesté. Les dispositions de ces articles sont, il est vrai, restreintes à ceux qui professent la religion chrétienne. Pourquoi? Parce que, d'une part, leur position sur le territoire cédé étant mieux connue, il était plus facile de poser à leur égard des règles générales; d'autre part, parce que, composant à eux seuls la presque totalité de la population réunie, on reconnut davantage le besoin, la nécessité de règles précises dont l'application devait être journalière.

Les Conseils n'ignorèrent pas en 1816 qu'il existait quelques Israélites dans la ville de Carouge. Aucune voix ne s'éleva pour les exclure des droits de citoyens. Mais (admirons le *distinguo*) en raison soit de leur petit nombre, soit de l'ignorance où l'on était de leur véritable position sur le territoire cédé, on n'estima pas pouvoir les embrasser dans les mêmes dispositions. Ils furent seulement compris dans la disposition générale de l'article 7 ainsi conçu: « Tout individu domicilié ou propriétaire sur l'un ou l'autre des territoires cédés qui ne se trouverait dans aucun de ces cas prévus par les articles précédents et qui estimerait avoir quelque titre pour être admis à la qualité de genevois s'adressera au Conseil d'État. » (Bellot ne comprit pas que l'iniquité commençait par l'éviction des Juifs de la naturalisation collective et l'obligation d'une naturalisation individuelle spécialement conditionnée.)

Le Conseil d'État, sur l'avis du Conseil municipal de la commune du domicile ou de la propriété du réclamant, pourra lui accorder la qualité de genevois. .

Les mots « qui professent la religion chrétienne » n'étant pas répétés dans l'article 7, sont une condition qui cesse d'être exigée et, en conséquence, à son avis, les Juifs de Carouge, sujets sardes au 14 mars 1816, peuvent réclamer et doivent obtenir gratuitement la qualité de genevois. « Il est superflu de faire des dispositions nouvelles à leur égard, puisqu'ils ne sont pas exclus ni par la Constitution ni par la loi du 14 novembre [1]. »

Le juge Cherbuliez fut peu satisfait, et avec raison, de cette explication, qui lui parut subtile et peu juridique, et il remit les choses

1. Mémorial du Conseil représentatif, 5e année, p. 73.

au point. En fait, les Juifs sont exclus et en droit, d'après le texte, tout juriste refusera la bourgeoisie aux Juifs. Tel est l'esprit de la Constitution, qui a imposé un serment intenable[1] pour les Juifs à l'admission à la citoyenneté, et qui ne les mentionne pas dans les lois relatives au culte, à l'instruction publique et à l'organisation communale. Il faut donc voter une loi nouvelle « qui ne laisse aucun doute sur l'existence, dans notre législation, d'un principe que réclament la raison, l'humanité, l'honneur de notre civilisation ». Il appuiera la proposition Gosse.

Devant cette manifestation judéophile des députés les plus importants du Conseil représentatif, on pouvait donc espérer une prompte et favorable réponse du Conseil d'État, vainqueur enfin de ses craintes puériles et de ses atermoiements intéressés. Cette inertie irritait la *Sentinelle genevoise*, qui s'éleva contre l'aristocratie dominante, ennemie déclarée des libertés publiques, visant à étouffer la pensée, la plainte, et surtout à retarder autant qu'il est possible l'éducation politique du peuple[2] ».

Le Conseil d'État eut, d'ailleurs, dans l'année même, à s'occuper d'une demande de naturalisation d'un Juif. Moyse Cerf, domicilié à Carouge depuis quarante-trois ans, priait, le 30 novembre 1832, le Conseil d'État de l'agréer comme citoyen. Sa vie avait été sans reproche, et âgé de quatre-vingt-six ans, avant de descendre dans la tombe il voulait avoir la joie de n'être plus un paria et de laisser une patrie à sa famille. Il racontait sa vie : né à Hambourg, il était venu en Alsace, puis, en 1789, à Carouge, où il avait exercé les fonctions de rabbin. Ses enfants étaient nés à Carouge : ils avaient servi dans la milice. En 1818, son fils Ouri, appelé au contingent, avait reçu l'assurance du syndic Falquet qu'il était citoyen. Or, en 1822, on l'avait déclaré étranger, et, sur sa réclamation, on lui répondait que cette décision était prise en conformité du traité de Turin. Et Cerf Moïse discute le traité, rappelle la proposition de Gosse, les opinions de Herpin et de Candolle, et il demande au Conseil d'État d'user de ses pouvoirs pour l'admettre comme citoyen d'après l'article 6 *bis* de la Constitution, la Constitution genevoise de 1815 et l'interprétation de Bellot.

Le Conseil d'État fit attendre sa réponse. Dans celle-ci, après avoir loué les sentiments généreux de Gosse, il indiqua que deux Juifs seulement, domiciliés à Carouge, étaient sans patrie, et qu'il était excessif de légiférer pour deux cas, tous les autres étant fran-

1. Serment sur les Evangiles.
2. *La Sentinelle genevoise*, 29 mai-1er juin 1832.

çais; et ensuite, que l'admission des Juifs serait néfaste, vu leur genre d'industrie et leur opposition à l'incorporation dans la société : il fallait donc ajourner la question [1] ».

Quant à la pétition de Moyse Cerf, le Conseil d'État établit une connexité entre la requête et la question traitée au Conseil représentatif et, subordonnant toute demande individuelle à l'examen général et à la décision de l'assemblée, il surseoit de statuer sur la requête [2] ».

Le docteur Herpin, indigné des suspicions et des accusations du Conseil d'État contre les Juifs, ses administrés, et irrité de l'indifférence des magistrats à l'égard des deux familles « Heimatlos », interpelle à nouveau, le 29 mai 1833, proposant « que le culte israélite cesse d'être un obstacle, pour ceux qui le professent, à l'admission à la qualité de citoyens ».

Il ne veut pas discuter la question au point de vue juridique : tout le monde est d'accord : la loi ne s'oppose pas à l'admission des Juifs. Deux familles sont actuellement sans patrie, il faut décider de leur sort, comme du sort de tous. Sur 94 membres de la communauté, 63 sont nés à Carouge : ils forment une population honnête, active ; 48 exercent des professions ; 16 ont un commerce à domicile, 15 sont horlogers ou bijoutiers; 3 sont attachés à l'église (!) et 1 est artiste; 13 gagnent leur vie par colportage. Mais sur ce nombre global, il y a 5 vieillards, une jeune fille impotente et deux individus domiciliés en dehors du canton. Les accusations d'insolvabilité et de vagabondage du Conseil d'État sont grossières, car les Juifs sont aimés de la population, et leurs enfants, au nombre de 29, sont des élèves assidus et distingués des écoles. Il faut en finir avec l'obstruction du Conseil d'État [3]. M. Cougnard soutient la proposition et demande le vote de la loi d'admission des Juifs ; mais M. Bellot s'y oppose, car les Juifs sont suffisamment armés au point de vue législatif pour la reconnaissance de tous leurs droits.

Le Conseil d'État ne put se dérober devant l'insistance des députés. Il institua une commission d'étude, le 7 octobre 1833, et celle-ci estima que la proposition Herpin, venant après celle de Gosse, devait être, elle aussi, repoussée. Les motifs ne souffrent pas de commentaires : ils sont tirés « de la peine (!) que ferait à un

1. Mémorial du Conseil représentatif, 5e année, p. 520.

2. Archives du Conseil d'État de Genève. Registre du Conseil d'État, t. I, année 1833, p. 142

3. Mémorial du Conseil représentatif, 6e année, p. 62.

grand nombre de personnes l'admission des Juifs à la bourgeoisie, ce qui n'a jamais eu lieu : de ce qu'ils forment en général, une mauvaise population, faisant, la plupart du temps, le métier de brocanteur : qu'ils sont Juifs et jamais ne possèderont l'esprit et les sentiments genevois, et qu'il faut éviter l'établissement de Juifs étrangers[1] ».

M. de Roches donna lecture au Conseil d'État d'un projet de réponse[2], et le 4 décembre 1833 était présenté au Conseil représentatif le jugement du Conseil d'État sur la proposition Herpin. Il est nécessaire de le donner *in extenso*.

Les Israélites ont une nationalité spéciale à laquelle on les a vus longtemps sacrifier des intérêts d'un ordre différent. Cette circonstance explique, peut-être plus que tout autre, pourquoi la population juive est toujours restée distincte et séparée, ne formant avec les habitants du pays, où les attirent leurs convenances, de relations et de rapports que ceux qui résultent de leur négoce ou de leur trafic.

Ne serait-il pas à craindre que sous l'influence d'une religion, d'habitudes et de mœurs qui les isolèrent toujours des nations au milieu desquels ils vécurent, les Juifs n'apportassent dans l'association qu'on réclame en leur faveur, qu'un esprit de corps, de vues et des intentions assez exclusives pour s'opposer à cette fusion complète d'intérêts que la patrie a le droit d'exiger de ses enfants? Ne peut-on pas surtout redouter cette conséquence de la part d'hommes qui se font, de leur séparation d'avec ceux professant une autre croyance que la leur, un devoir religieux?

Pour s'assurer si, comme on l'a souvent observé, cette existence à part et toute spéciale doit être, en effet, attribuée à la réprobation dont ils ont été les objets, ne convient-il pas d'attendre de l'épreuve contraire, dans les pays où ils ont été plus ou moins récemment émancipés, un exemple instructif et utile, sans devancer par une expérience hâtive, et en *blessant profondément, nous n'en doutons pas, les sentiments d'un très grand nombre de nos concitoyens*, les leçons que d'autres États pourront nous fournir.

Jusque-là, continuons dans un esprit de bienveillante tolérance, à faire jouir ceux des Juifs qui sont déjà établis dans ce canton, ou qui s'y établiraient à l'avenir, du libre exercice de leur culte et de tous les avantages *qu'assurent aux étrangers* nos institutions, nos lois et nos traités.

Les considérations qui viennent d'être présentées sont de nature à faire comprendre que, lorsque dans de précédentes sessions, le

1. Archives du Conseil d'État de Genève, registre du Conseil d'État, t. II, année 1833, p. 439.
2. *Ibid.*, p. 646.

Conseil d'État, en répondant à des propositions semblables, motivait la convenance d'en ajourner la solution, il avait en vue un terme beaucoup plus éloigné que celui que suppose le renouvellement actuel de cette demande [1].

Ainsi c'est en vain que les divers défenseurs des Juifs avaient rappelé les exemples de Joseph II, de la Révolution française, l'admission des juifs en Hesse et en Bavière et avaient, après le comte de Clermont-Tonnerre, Dupont, l'abbé Grégoire, Mirabeau, Robespierre, et tous les propagandistes de l'émancipation des Juifs au XVIIIe siècle, démontré l'inanité des accusations d'insociabilité et d'immoralité formulées contre les Juifs.

Le Conseil d'État protestant de Genève, reprenant à son compte les thèses malveillantes et injurieuses de l'abbé Maury, de l'évêque La Farge soutenues à l'Assemblée Nationale française, et dédaigneux des traités et de l'exposé juridique des orateurs genevois, repoussait *sine die* l'admission des Juifs à la naturalisation.

Mais Gosse revint une quatrième fois à la charge, il exigea une réponse honnête, et le Conseil d'État, sans doute averti de la pauvreté et de la bassesse de sa réponse, accéda à son désir. Il voulut, cette fois, user d'une preuve de droit et s'adjoignit Bellot, le rapporteur de la loi, pour la rédaction. Le Conseil d'État daigna reconnaître que la constitution de 1814 n'excluait pas les Juifs, mais que l'obligation du serment permettait de supposer leur incapacité : que d'après le traité de Turin les Juifs ne pouvaient pas, de plein droit, être, à l'égal des chrétiens, considérés comme citoyens, qu'ils pouvaient seulement se réclamer de l'article 7 pour la naturalisation, que celle-ci devait être individuelle et qu'en dernier lieu, le Conseil d'État restait libre de ses décisions et maître de l'acceptation ou du refus [2].

C'était une fin de non-recevoir ; aussi repousse-t-il la demande d'Alexandre Kuhn, marchand d'objets d'art, israélite, ressortissant de Carouge depuis vingt-neuf ans, malgré l'avis favorable de la majorité de la commission de réception [3].

Le *National Genevois* osa, et en termes vifs, attaquer le Conseil d'État. Les sessions, dit-il, ne produisent rien que d'ordinaire : « La

1. Arch. de Genève, registre du Conseil représentatif, 21. — Mémorial des séances du Conseil représentatif, 6e année, p. 433.

2. Archives du Conseil d'État de Genève, t. I, année 1834, p. 772, 73, 74 (5 mai 1834). On reconnaît la thèse de Bellot soutenue en 1831.

3. Archives du Conseil d'État de Genève, registre du Conseil d'État, année 1834, p. 1022.

principale faute est assurément au Conseil d'État qui possède l'initiative tout entière et use largement de la faculté de repousser les propositions libérales, ainsi par exemple... celle ayant pour but l'émancipation des israélites a été réitérée avec une louable ténacité par M. Gosse sans réussir à être favorablement accueillie par le Conseil d'État ».

Elle parut, au *National Genevois*, une des rares dignes d'être citée comme symptôme de progrès et de régénération [1].

La question de la naturalisation devait être reprise vingt ans plus tard en 1857 ; mais durant cet intervalle de temps il faut reconnaître que le Conseil d'État adoucit sa rigueur et accorda aux israélites les permis de séjour sollicités pour Genève. Dix-huit habitaient Genève en 1838. A partir de cette date leur nombre s'accroît. En 1831 déjà, la communauté se dénomme communauté israélite de Genève et de Carouge. En 1843, sans autorisation et malgré la loi, les Juifs établissent un lieu de culte rue de Rhône, maison Jacquier, au deuxième étage. Le Conseil d'État, informé de la création de cette synagogue, en usa libéralement avec les délinquants [2]. Le rabbin Marc Dreyfus — qui devait plus tard être un des chefs de l'émancipation des Juifs en Argovie, à Lengnau — fut autorisé à demeurer à Genève. La synagogue fut officiellement reconnue après une enquête auprès des *parnassim* Wolf et Bloc. Interrogés par les membres du Conseil d'État, ils avaient répondu à l'entière satisfaction des enquêteurs, dissipé leur ignorance de la religion juive et calmé leurs craintes sur l'horreur des Juifs. Le Conseil d'État avait alors, en 1843, autorisé les Juifs à célébrer leur culte, « considérant que, quoique la constitution n'ait pas consacré le principe de la liberté des cultes, il est dans son esprit de ne pas s'opposer à l'exercice d'un culte qui a été toléré jusqu'à ce jour dans une autre partie du canton (Carouge), considérant, en outre, qu'il ne serait pas conforme aux principes de tolérance admis dès la Restauration dans notre République, d'interdire un culte privé, dans un appartement, que d'ailleurs la démarche des Juifs, quelles que puissent être leurs vues ultérieures, se présente dans un but de moralisation ».

Il y eut un seul opposant, il demanda le maintien de la synagogue à Carouge, sous condition de l'autorisation de 1787 [3].

1. Numéro du 6 mai 1834.

2. Archives du Conseil d'État de Genève, registre du Conseil d'État, 1843, t. II, p. 225, 26, 27.

3. *Ibid.*, registre du Conseil d'État, t. II, p. 157, 162.

En 1852, le Conseil d'État reconnut officiellement la communauté dite fondation de la communauté israélite de Genève : il concéda, en 1853, un terrain pour l'édification d'une synagogue, mais les Juifs n'avaient pas encore le droit à la bourgeoisie. Ils l'obtinrent lors du vote définitif pour la cession du terrain de la synagogue, le 23 mai 1857.

En troisième débat, Vuy propose, en article additionnel, l'abrogation de toute disposition de la loi du 14 novembre 1816, qui faisait du culte israélite professé par un individu un motif d'exclusion du droit de citoyen. Glissée incidemment dans le projet de cession de terrain, grâce à l'illogisme mis en évidence de la conduite du gouvernement aidant à l'édification d'une synagogue et refusant la bourgeoisie aux Juifs, la proposition fut acceptée.

Coïncidence étrange, les Juifs de Genève devenaient citoyens dans des conditions semblables à celles des Juifs français, par un vote de surprise, après des discussions en plus d'un point semblables à celles de l'Assemblée nationale [1].

Les derniers Juifs abandonnèrent alors Carouge pour la cité de Calvin : la communauté de Carouge devenait la communauté de Genève. La communauté mère avait compté quinze Juifs à ses débuts : plus de trois mille demeurent aujourd'hui à Genève. Un seul israélite reste fidèle à Carouge.

(*A suivre.*)

E. Ginsburger.

1. Mémorial des séances du grand Conseil, n° 22. Séance ordinaire de mai 1857. Détail curieux : des Juifs avaient été admis avant cette date à la bourgeoisie genevoise et seuls, par suite de l'application rétroactive du traité de 1816, les Juifs de Carouge étaient exclus de ce droit.

LE COLLOQUE DE TORTOSE

ET DE SAN MATEO

(7 FÉVRIER 1413 — 13 NOVEMBRE 1414)

(SUITE ET FIN [1])

9. — Dans la cinquante-huitième séance, du 2 mars 1414, R. Astruc parla contre la thèse présentée dès le premier jour par Jérôme, d'après laquelle celui-là doit être reconnu pour le vrai Messie en qui se sont trouvées réunies les vingt-quatre conditions décrites par les Prophètes [2].

L'argumentation de R. Astruc se réduit à affirmer qu'il y a eu dans le monde beaucoup d'hommes chez qui se sont réalisées les conditions que l'on indique pour le Messie et par conséquent, ou bien il y a eu plusieurs Messies, ou bien, comme il ne peut y en avoir qu'un seul véritable, il s'ensuit qu'il n'est pas venu. Les Juifs attendaient un envoyé qui les délivrerait de la captivité qu'ils supportaient en reconstruisant ensuite le Temple de Jérusalem, et ce Messie devait venir, ce que les chrétiens eux-mêmes seraient forcés de reconnaître.

Pour ce jour-là on trouve de nouveau une cérémonie de baptême enregistrée dans les procès-verbaux [3].

10. — Pour le 16 mars, R. Ferrer annonça sa réplique, qui se composait de dix conclusions et de seize arguments, pour la

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXIV, p. 17 et 160, et t. LXXV, p. 74 et 187.
2. Le *Sépher ha-Pikourim* donne la teneur de ces vingt-quatre articles.
3. Or, dans la même diète, par la grâce de Dieu, un notable médecin juif de la ville de Calatayud, homme très lettré et de haute naissance, du nom de Todros Abencabra et avec lui plusieurs autres, au nombre de *dix* en tout, sans compter leurs femmes et leurs familles qui formaient un grand nombre de personnes, furent convertis à la foi orthodoxe (186 v°).

défense de la doctrine talmudique. Il parla, dans cette cinquante-neuvième séance, d'un article de foi au sujet de l'espérance en la venue du Messie dans le peuple juif.

Trois autres séances, de la cinquante-neuvième à la soixante-unième (16-19 mars), furent encore nécessaires pour répondre à cette réplique (f°s 172-182 v°).

Jérôme contesta à R. Ferrer l'existence d'un semblable article de foi dans la doctrine juive. Il ajouta :

Le fait que le Messie doit délivrer le peuple israélite peut s'entendre de *deux* manières :

1° Entendre par captivité juive celle que le peuple juif supporta autrefois et qui n'est pas autre chose que l'esclavage dans lequel le démon les tenait tous, les bons comme les méchants. Malgré cela, ils attendaient le Messie et, d'après cette interprétation, je dis que les Juifs ne sont déjà plus en captivité, attendu qu'ils ont été mis en liberté, comme le dit Isaïe à la fin de sa prophétie (LVI, 19-21), où il assure que Dieu enverra à travers le monde entier les enfants d'Israël qui doivent être sauvés, afin qu'ils annoncent aux Gentils la gloire du Seigneur et que de ceux-ci il fera des prêtres et des lévites pour lui offrir un sacrifice pur et immaculé.

2° En prenant le mot « captivité » dans le même sens que lui donne R. Ferrer, nous pouvons encore l'expliquer en disant que les Juifs, qui sont dans cette captivité, doivent attendre le Messie ; mais néanmoins, s'il venait et les délivrait de leur captivité, ils ne doivent pas l'attendre davantage, mais le recevoir. D'après cela, je dis à tous les Juifs que le Messie est déjà venu et qu'il est prêt à les délivrer de la captivité au moment où ils voudront le recevoir comme ils le doivent. Et cela je le leur prouve de façon évidente :

Celui qui croit que le Messie est venu se trouve débarrassé à l'instant de toutes les calamités que les Juifs souffrent dans la captivité, il a alors un roi, un pontife et un temple beaucoup plus somptueux que celui que les Juifs possédaient dans la terre promise. Voilà qui est bien. Or, si le Messie qu'ils attendent venait aujourd'hui et qu'il envoyât par tout le monde ses apôtres pour annoncer à ceux qui sont Juifs de nom seulement qu'ils aient à se réunir dans la Terre promise et si, en admettant que les princes de ce monde leur en donnent la facilité, il se trouvait un Juif pour dire : « Je ne crois pas que celui qui doit être envoyé soit venu, parce que c'est un article de ma croyance qu'il ne viendra pas aussi longtemps que nous sommes captifs », n'est-il pas certain que tous le tiendraient pour fou ? Nous en pouvons donc dire autant de vous qui n'ajoutez pas foi aux paroles de ceux qui vous annoncent la venue de votre Messie et qui ne faites aucun cas des grâces et libéralités que les rois vous accordent à partir du moment où vous abjurez votre fausse religion et vous faites chrétiens.

11. — Dans la soixante-unième séance, du 19 mars 1414, dans laquelle Jérôme continua sa réfutation des derniers arguments de R. Ferrer, il annonça de nouveau une cérémonie de baptême (f° 187) :

De même, dans cette même réponse où je lui démontrai (au rabbin Ferrer) qu'il confondait les gloses de quelques livres hébreux dont il s'aidait et lui prouvai que c'était tout le contraire en suivant le mot à mot de ce qu'il alléguait, de telle façon qu'avec cela son mémoire se trouva réfuté et de nulle valeur, ma conclusion, à savoir que le Messie est venu, demeura par conséquent excellente et démontrée de la manière la plus complète. Voyant cela, des Juifs en grand nombre, reconnaissant la vérité, se convertirent à la foi catholique et sur le champ neuf Juifs parmi les plus honorables des localités de Monzon et de Tamarite [1] reçurent publiquement le baptême.

12. — Dans la soixante-deuxième séance, du 19 avril 1414, Jérôme résuma, sur l'ordre du pape Benoît, toute la procédure du congrès depuis le 7 février 1413, où la discussion commença, jusqu'à ce même jour, de telle sorte que la question dogmatique concernant l'avènement du Messie se trouva close (f°s 182 v°-187). Dans ce discours il est dit entre autres choses :

Dans ce sacré Consistoire c'est une chose publique et notoire que les plus grands des vôtres, par la force des raisons et des autorités alléguées contre eux par moi, ont été convaincus, tellement que publiquement plus de deux mille personnes qui se trouvaient présentes eurent à confesser, sans aucune restriction, qu'au temps de la destruction du Temple le Messie était né et avait été manifesté, ce qui est constaté par l'écriture d'hommes dignes de foi et notables qui étaient là présents le samedi onze février. Mais après cela, conduits par une tentation diabolique, Juifs entêtés dans l'erreur et l'aveuglement du cœur, vous avez nié impudemment tout ce que vous aviez précédemment avoué dûment et convenablement. Le susdit samedi, qui était le onze du mois de février, lesdits rabbins ont confessé publiquement que le vrai Messie était né au temps par moi indiqué, mais qu'il n'était pas encore manifesté et qu'il était enfermé à Rome ou au paradis. Ensuite, par des raisons et par des textes, je les ai forcés à accorder qu'il n'était pas seulement né, mais qu'il était aussi venu et s'était manifesté. Voyant cela, ils se repentirent d'avoir fait cette concession et ce qu'ils avaient accordé auparavant, ils le nièrent impudemment, ne fondant leur négation sur aucune raison, à tel point que Votre Sainteté, considérant leurs variations et que ce qu'ils accor-

1. Tamarite, au nord-ouest de Lérida.

daient un jour, ils le niaient un autre jour avec une égale assurance, jugea à bon droit nécessaire d'ordonner que les arguments de chaque partie fussent présentés par écrit manifestement et publiquement, de telle sorte qu'ils ne pussent plus être niés en aucune façon et que tout ce qui serait dit de part et d'autre fût consigné au procès-verbal authentique[1]. C'est pourquoi le dit procès-verbal fut commencé le lundi 27 dudit mois de février.

VII. — Les séances du colloque a San Mateo.

A San Mateo, sis entre Tortose et Peñiscola, commencèrent les discussions au sujet du Talmud exclusivement. Elles se prolongèrent pendant quatre séances, séparées par de longs intervalles, du 15 juin au 28 septembre 1414 (f°s 187-192).

1. — Dans la soixante-troisième séance, du 15 juin, Jérôme exposa ses attaques contre cet ouvrage, conformément à son traité latin *De Judaicis erroribus ex Talmut*.

Les passages suivants sont donnés en traduction latine :

Chapitre I

1. *Sanhedrin*, x, 2, et Maïmonide, *Mamrim*, v, 5.
2. *Schebouot*, iv, 6.
3. *Sanhedrin*, vii, 7 (55 *b*).
4. *Ibid.*, 77 *a*, lignes 6-8.
5. *Ibid.*, 77 *b*, l. 3-4.
6. *Ibid.*, 78 *a*, l. 2-3.
7. *Ibid.*, 78 *a*, l. 8-9, avec la glose de Raschi.
8. Maïmonide, *Sanhedrin*, ix, 1-2.
9. *Houllin*, 11 *b*, l. 22, et *Maccot*, i, 7 (5 *b*, l 20).
10. *Yebamot*. 63 *a*, l. 15 18.
11. *Sanhedrin*, 38 *b*, l. 23-24.
12. *Ibid.*, 38 *b*, l. 2-7.
13. *Eroubin*, 18 *b*, l. 29-30.
14. *Sanhedrin*, x, 2, 85 *b*-86 *a*, l. 12-19.

Chapitre II

15. *Ibid.*, 64 *b*, l. 10-11 ; 1-4 ; 22-25.
16. *Ibid.*, 61 *b*, l. 23-24, avec Raschi, *ad loc.*, et Maïmonide, *Aboda zara*, iii, 6.
17. *Sabbat*, 21 *b*, l. 17-21, et 23 *a*, l. 6 et 30-35

1. Cf. plus haut, *Revue*, LXXV, 87 et 189.

18. *Meguilla*, 7 *b*, l. 16-17, et 21 *b*, l. 10.
19. *Berachot*, 19 *a*, l. 9.
20. *Mecia*, 59 *b*, l. 3-24.
21. *Soucca*, 45 *b*, l. 13 17.
22. *Batra*, 12 *a*, l. 32-33.
23. *Berachot*, 3 *a*, l. 29-32.
24. *Ibid.*, 3 *a*, l. 39-52.
25. *Ibid.*, 7 *a*, l. 1-8.
26. *Batra*, 74 *a*, l. 10-16, avec la glose de Raschi.
27. *Berachot*, 8 *a*, l. 41-42.
28. *Mecia*, 87 *a*, l. 33-34.
29. *Houllin*, 60 *b*, l. 4-18.
30. *Sanhédrin*, 39 *a*, l. 43-45
31. *Nidda*, 31 *a*, l. 39-40.
32. *Berachot*, 61 *a*, l. 6-7.
33. *Rosch-Haschana*, 17 *b*, l. 8-12.
34. *Berachot*, 6 *a*, l. 44-49.
35. *Pirké de R. Eliézer* (je n'ai pu trouver ce texte).
36. *Sota*, 10 *a*, l. 29 30.

Chapitre III

37. *Pirké de R. Eliézer*, III (שמים מהיכן בראן).
38. *Genèse Rabba*, III, 7 *a*.
39. *Aboda zara*, 3 *b*, l. 20-26 et 37-38.
40. *Genèse Rabba*, III, 7 *b*.
41. *Moëd Katon*, 28 *a*, l. 24-25.
42. *Ibid.*, 16 *b*, l. 32.
43. *Taaniot*, 25 *a*, l. 32-38.
44. *Aboda zara*, 3 *b*, l. 8-9.
45. *Sanhédrin*, 70 *a*, l. 40-43.
46. *Ibid.*, 91 *a*, l. 48, avec la glose de Raschi.
47. *Ibid.*, 22 *a*, l. 28-32.
48. *Nazir*, 23 *b*, l. 18-20.
49. *Berachot*, 7 *a*, l. 21-22.
50. *Sota*, 10 *a*, l. 2-4 et 17-19.
51. *Sabbat*, 55 *b*, l. 19-20.
52. *Ibid.*, 55 *b*, l. 35-36.
53. *Ibid.*, 55 *b*, l. 1 d'en bas ; 56 *a*, l. 1.
54. *Ibid.*, 56 *a*, l. 16-18 et 24-26.
55. *Sanhédrin*, 107 *a*, l. 36.
56. *Nedarim*, 23 *b*, l. 2 5.
57. Raschi sur Nombres, XVI, 6.
58. *Sabbat*, 3 *a*, l. 12 14.

Chapitre IV

59. Raschi sur Genèse, XXXVII, 33.
60. *Sabbat*, 89 *a*, l. 31-33.
61. *Ibid.*, 89 *b*, l. 22 40.
62. *Mecia*, 86 *a*, l. 27-32.

63. *Aboda zara*, 3 *b*, l. 20-26 et 38-39 ; *Gen. r.*, III, 7.
64. *Batra*, 75 *a*, l. 12-15.
65. *Sabbat*, 149 *b*, l. 28-47.
66. *Mecia*, 84 *a*, l. 5-18.
67. *Sanhédrin*, 82 *b*, l. 21-25.
68. *Ibid.*, 108 *b*, l. 25-36.
69. *Kamma*, 19 *b*, l. 12-16.
70. *Nidda*, 30 *b*, l. 29-42.
71. *Ibid*, 61 *a*, l. 2 d'en bas.
72. *Berachot*, 54 *b*, l. 19-26.
73. *Nidda*, 24 *b*, l. 44-46
74. *Ketoubot*, 77 *b*, l. 22-30.
75. *Houllin*, 59 *b*, l. 21-37.
76. *Batra*, 73 *b*, l. 9-14.
77. *Ibid.*, 73 *b*, l. 21-25.
78. *Ibid.*, 73 *b*, l. 27-31.
79. *Ibid.*, 74 *a*, l. 24-29, avec la glose de Raschi.

Chapitre V

80. Maïmonide, Introduction au *Mischné Tora*.
81. *Sabbat*, 116 *a*, l. 31-33.
82. Maïmonide, *Aboda zara*, IX, 1-4.
83. *Sabbat*, 104 *b*, l. 22-24.
84. *Eroubin*, 21 *b*, l. 21-22.
85. *Guittin*, 57 *a*, l. 2-10.
86. *Aboda zara*, 20 *a*, l. 23.
87. *Berachot*, 58 *b*, l. 3-4.
88. *Ibid.*, 58 *a*, l. 8.
89. *Birkat ha-Minim* (Tos. *Berachot*, III, 25, Babli, 28 *b*), avec le texte suivant :

למשומדים אל תהי תקוה וכל המינים והמוסרים
כרגע יאבדו ומלכות זדון כרגע תעקר ותשבר
וכל אויבינו כלם תכניע ותאבד במהרה בימינו

Chapitre VI

90. *Kamma*, 113 *a*, l. 45-47.
91. *Ibid.*, 113 *b*., l. 26-28.
92. *Ibid.*, 113 *b*, 3 lignes d'en bas.
93. *Sanhédrin*, 58 *b*, l. 29-30.
94. *Ibid.*, 58 *b*-59 *a*, l. 2-4.
95. *Mechilta* sur Exode, XIV, 7, et Raschi sur ce verset.
96. *Aboda zara*, 26 *b*, l. 16-19, et Maïmonide, *Rocéah*, IV, 10.
97. *Ibid.*, I, 6-7.
98. *Sanhédrin*, 57 *b*, l. 1-2
99. *Aboda zara*, 26 *a*, l. 14-18.
100. De genitrice Salvatoris mundi primo illam « Pollutam » appellant « mundi » [טמאת עולם]; alii : « Publicam meretricem » [קדשה] : Apostoles et Christi martyres : « Lenones » [נובחים] ; sanctas vero : « Meretrices »

[קדשות]; sacratam hostiam : « Corpus pollutum » [גוף טמא]; crucem Christi : « Abominationem » [תועבה]; ecclesiam vero : « Errorem » [טעות], et prædicationem dicunt : « Ululationem » [נביחה]; Dominum nostrum Jesum Christum dicunt : « Spurium » [ממזר]; sacerdotes Dei : « Tonsos » [גלחים] et tonsuram sacerdotalem : « Decalvationem » [קרחה]; diem Veneris sanctam : « Diem prophanam » [יום חול]; diem festum : « Ruinam » [איד]; et parvulos Christianos : « Reptilia » [שקצים]; sponsum et sponsam : « Murilegum et Murilegam » [כושי וכושית] et Orationem : « Defectum » [תוכחה] [1].

2. — Il est de nouveau question de cérémonies de baptême (f° 187); on mentionne des conversions qui se continuèrent pendant les mois de mai et de juin et qui sont ainsi résumées par le rédacteur du procès-verbal : Des Juifs distingués des villes de Calatayud, Tortose et Daroça et des villages de Fraga et de Barbastro, au nombre de cent vingt personnes, non compris leurs femmes et leurs familles, qui étaient très nombreuses, reçurent le baptême.

3. — Dans la soixante-quatrième séance, du 7 juillet 1414, tous les délégués du colloque appartenant au royaume d'Aragon à l'exception de R. Ferrer et de R. Joseph Albo, présentèrent un mémoire (cédule), dans lequel ils se déclaraient incapables de réfuter les attaques de Jérôme contre le Talmud, ajoutant qu'ils étaient cependant convaincus que les docteurs du Talmud étaient des hommes saints et savants auxquels on ne saurait imputer l'erreur ou l'indignité.

R. Joseph Albo, qui n'avait pas signé le document, prit la parole pour défendre le code de la doctrine juive et Andréa Bertran le réfuta.

Dans le document écrit que les Juifs réunis remirent ce jour là, ils supplièrent humblement Sa Sainteté de leur permettre de retourner dans leurs foyers en raison des irréparables préjudices et des dépenses considérables que leur occasionnait cette controverse prolongée, pour laquelle, en ce qui concerne ledit Talmud, il ne leur semblait pas y avoir d'avocat suffisant [2].

1. Cf. Zadoc Kahn, *Le Livre de Joseph le Zélateur*, p. 38, n. 3.

2. Idcirco cum ea humilitate qua pertinet, supplicant Sanctitati Patris sancti suæque excellenti providentiæ quatenus dictis Judæis provideat, licentiando eosdem ut redeant ad domas suas, cum sustineant et sustinuerint plura diversa magna innumera et irreparabilia damna, sumptus et expensas et quod pro præsenti velit supersedere in dicto processu, in quantum pro dicto Talmut nullo sis pars legitima, nec defensor sufficiens.

4. — En effet, la soixante cinquième séance eut lieu seulement le 27 septembre 1414. Le pape y adressa aux Juifs une allocution dont le contenu est caractérisé au procès-verbal (f° 189 v°) comme dicté par la mansuétude et comme rempli d'un ardent désir pour le salut du peuple hébreu.

Jérôme, à son tour, prononça un discours en prenant pour texte le passage d'Isaïe (LV, 6) : « Cherchez le Seigneur pendant qu'il se trouve, invoquez-le pendant qu'il est proche. » Il y fit connaître aux Juifs la constitution établie par le pape :

L'une des choses qu'il reproche en face aux Juifs, c'est que jusqu'alors ils avaient vécu fort à leur aise, jouissant de toute espèce de biens extorqués au peuple chrétien par le moyen d'usures exorbitantes en s'imposant partout, en monopolisant la médecine et la chirurgie et en s'emparant d'autres emplois dont ils usurpaient l'administration par l'incurie des autorités. Mais à l'avenir, il les avertit que le Roi et le Pape se sont mis d'accord pour les contraindre de telle manière qu'ils fussent esclaves et non plus seigneurs. A cet effet on publierait une *constitution* en ne leur permettant pas de s'en écarter le moins du monde, et la raison sur laquelle s'appuyait l'autorité pontificale comme l'autorité civile était qu'il leur paraissait inconvenant et très contraire au service divin que le peuple chrétien fut tyrannisé par les Juifs. En outre, on jugeait nécessaire de recourir à des mesures extrêmes pour venir à bout des rebelles. Convertissez-vous donc, ajoute-t-il, avant que tombent sur vous toutes ces calamités qui vous menacent.

A la fin de cette séance, R. Salomon Isaac se leva pour faire observer que les enseignements contenus dans le Talmud se trouvaient défendus d'une manière assez raisonnable quand on les prenait au sens figuré, de même que beaucoup de passages de la Sainte Écriture également, pris à la lettre, pourraient choquer et paraître même scandaleux. Ce système d'interprétation est d'autant mieux motivé lorsqu'on l'applique au Talmud que cet ouvrage représente une tradition orale. A l'appui de son argumentation, il cita un passage d'Abraham ibn Daud en montrant à tous les assistants le livre dont il parlait.

5. — Dans la soixante-sixième séance, du 28 septembre 1414, Jérôme passa en revue, l'un après l'autre, les sept péchés capitaux et fit une comparaison, en suivant le même ordre, avec la vie dissolue des rabbins qui rédigèrent le code des Juifs. A Rabbi Salomon Isaac, qui le jour précédent avait comparé le Talmud à la Sainte Écriture, il cria d'un air de triomphe : « La Loi du Sei-

gneur est immaculée, elle convertit les âmes » (Ps., XVIII [XIX], 8) et le Talmud est ce que l'on peut imaginer de plus immonde et de plus propre à pervertir les hommes. »

6. — Le procès-verbal parle encore, en les résumant, des conversions qui continuèrent à se produire pendant les mois de septembre et octobre. Vers la fin du mois de septembre, notamment, cinq Juifs notables de l'aljama d'Alcañiz reçurent le baptême. Toute la population juive des villages d'Alcañiz et Caspie et de Maella, au nord-ouest de Tortose, au nombre de plus de cinq cents personnes, et des Juifs de Lérida, Tamarite Fraga, Aleolega et une grande partie des Juifs des localités de Barbastro et de Daroca suivirent cet exemple.

7. — Dans la soixante-septième séance, du 10 novembre 1414, R. Astruc ha-Lévi d'Alcañiz remit le dernier mémoire que le procès-verbal ait enregistré (f° 198 v°), au contenu duquel tous les assistants, à l'exception de R. Ferrer et de R. Joseph Albo, donnèrent à haute voix leur approbation :

Et moi Astruch Lévi, avec l'humilité, la soumission et le respect dues à la révérendissime paternité et éminence de monseigneur le cardinal et des autres révérends pères et seigneurs ici présents, je réponds en disant : que les autorités talmudiques alléguées contre le Talmud tant par mon révérendissime seigneur le grand aumônier que par l'honorable maître Jérôme, sont, à les juger littéralement, choquantes, soit tout d'abord parce qu'elles sont contre les bonnes mœurs ou encore erronées, et quant à savoir si elles ont un autre sens ou sont susceptibles d'en avoir un d'après la tradition de mes maîtres, je confesse que je suis là-dessus dans l'ignorance totale. En conséquence, je n'accorde aucune foi aux dites autorités et je n'entends pas non plus les défendre, et quelque réponse que j'aie pu faire précédemment dans un esprit contraire à celui de cette dernière déclaration, je la révoque et la tiens pour nulle et non avenue, dans la mesure toutefois où elle est en contradiction avec cette présente réponse.

Tous les Juifs et les rabbins de toute l'assemblée présente en ce lieu, à l'exception de Rabbi Ferrer et de Rabbi Joseph Albo Oumtaxat, s'écrièrent à haute voix : « Nous aussi, nous sommes d'accord avec ladite cédule et nous y adhérons. »

8. — Dans les soixante-huitième et soixante-neuvième séances (12 et 13 novembre 1414), eut lieu la publication de la Constitution

« Et si doctoris Gentium ». Cette Constitution, qui est datée de Valence, 11 mai 1415, fut publiée à San Mateo à titre de projet seulement, en attendant que le pape Benoît la discutât et la promulgât avec le roi Ferdinand à Valence.

D'après ce qui est dit au fol. 199, le pape indique que le nombre des conversions s'élevait à trois mille environ.

Jérôme parcourut alors tout le royaume d'Aragon pour donner force de loi à la Constitution et pour opérer la saisie des exemplaires du Talmud.

Ad Posnanski.

UNE FONDATION DE CERF BERR

Il y a plusieurs années déjà, M. Alexander Marx a bien voulu me communiquer la copie d'un document écrit sur parchemin et conservé au Jewish Theological Seminary of America à New-York [1].

Le manuscrit en question a été calligraphié par un scribe attitré (sofer) et concerne une fondation de Cerf Berr.

Il ressort du texte même que l'acte original de cette fondation avait été déposé chez le « notaire royal », sans que le nom et le lieu d'habitation de ce personnage y soient nommés. Mais comme je savais que Cerf Berr avait eu souvent affaire au notaire Laquiante de Strasbourg, qui portait le titre de notaire royal, j'ai supposé que c'est dans son étude que devait se trouver l'acte original de fondation dont il s'agit ici. Ma supposition devait se confirmer. J'ai, en effet, trouvé l'original parmi les actes notariés de Me Laquiante aux Archives départementales du Bas-Rhin.

A la fin du texte hébreu on lit les lignes suivantes rédigées en français :

Pardevant le notaire royal immatriculé au Conseil souverain d'Alsace résidant à Strasbourg soussigné furent présens M. Cerff Berr, l'un des syndics généraux de la Nation juive établie en Alsace, Directeur général des fourrages dans les provinces septentrionales, et seigneur de Tomblaine, demeurant à Strasbourg, et le S. David Sinzheim, Juif de Bischheim au Saum demeurant ce dernier tant pour luy comme administrateur de la fondation pieuse mentionnée dans l'acte hébraïc cidessus et des autres parties qu'au nom des autres administrateurs de la dite fondation. Lesquels ont présenté et exhibé audit notaire ledit acte hébraïc consistant en sept pages et demie requérant ledit notaire de le prendre et recevoir en dépôt au nombre de ses minuttes à fins des datte et d'hypothèque,

1. 4 B 6 (37cm,3×26,5). Nous ne donnons ci-après que la traduction un peu abrégée de ce document.

déclarant ledit Sieur Cerf Berr qu'outre l'hypothèque générale de tous ses biens qu'il affecte à la dite fondation il y soumet encore spécialement, sans qu'une hypothèque déroge à l'autre, sa terre de Tomblaine, ses revenus et dépendances de tout quoy a été dressé et donné acte.

Fait lu passé et interprêté allemand audit Strasbourg le trente et un octobre mil sept cent quatre vingt six, en présence des Srs Félix Trutt et Jean Florence tous deux praticiens domiciliés audit Strasbourg, témoins requis qui ont signé avec lesdits S^rs comparants et ledit notaire.

CERF BERR.

TRUTT. הירץ מעדלסהיים

DAVID SINTZHEIM.

FLORENCE. יוסף דוד זינצהיים

LAQUIANTE.

Ce fut le dimanche 9 Tischri 5547 (1786) que le syndic R. Hirtz, fils de R. Berr de Médelsheim, vint en présence de témoins et de membres de sa famille réunis à Bischheim, faire la déclaration suivante :

Puisque les docteurs recommandent avec insistance de soutenir ceux qui s'occupent de l'étude de la Loi, de marier les jeunes filles pauvres et de donner l'aumône aux pauvres et puisque Dieu lui avait accordé richesse et honneur, il avait destiné une somme de cent soixante-quinze mille livres en argent français pour être employée à ce triple but, savoir : *Talmud Tora* (étude de la Loi), *Hakhnâssat Kalla* (mariage de jeunes filles pauvres), *Cedaka* (aumône).

Le capital devait rester toujours intact, tandis que les intérêts de sept mille livres devaient être distribués annuellement, ainsi qu'il sera expliqué plus loin.

Le conseil de famille était composé des membres suivants : R. David Sintzheim, beau-frère de Cerf Berr, R. Nethanel (*alias* Samuel Séligmann Alexandre), R. Méir (Moutzig), R. Wolf Lévy, tous trois gendres de Cerf Berr, et ses trois fils : R. Mardochée (Marx), R. Baruch et R. Todros (Théodore). Ils devaient également administrer la fondation aussi longtemps qu'ils habiteraient l'Alsace ou la France, et si R. Guedalya, autre gendre de Cerf Berr, devait jamais revenir en Alsace ou en France, il ferait lui aussi partie de cette administration.

Cerf Berr avait d'abord remis la somme de 175.000 livres à ses gendres et à son fils Marx, mais plus tard il la reprit pour acheter la seigneurie de Tomblaine en Lorraine. Mais cette seigneurie était

hypothéquée en faveur de la fondation, et rien des revenus ne devait être distrait par Cerf Berr ou ses ayants droit avant que les 7.000 livres fussent payés.

Au cas où le gouvernement défendrait aux Juifs de posséder des terrains et où la seigneurie de Tomblaine devait être vendue, la somme de 175.000 livres était à prélever d'abord sur le prix de la vente pour être versée à la fondation. Et c'était le seul cas où Tomblaine pouvait être aliénée.

Chaque année, les administrateurs de la fondation avaient à distribuer, selon les indications données plus loin, la somme de 7.000 livres.

Quatre membres de l'administration devaient être désignés par le sort : l'un était chargé de conserver la caisse avec tous les documents et l'argent de la fondation, et les trois autres devaient avoir chacun une clef de cette caisse, qui ne pouvait être ouverte qu'en présence de ces trois membres. L'acte original de la fondation devait être déposé chez le notaire royal, tandis que des copies légalisées étaient remises aux membres de l'administration ainsi qu'au rabbin de la région où se trouvait l'école talmudique. Mais le notaire n'avait pas le droit de délivrer une seconde copie à un administrateur sans le consentement de tous les membres de l'administration.

Ces administrateurs avaient à gérer les finances de la fondation, ne devaient rien payer que contre quittance, devaient tout inscrire dans un livre de caisse, et, lors des assemblées annuelles, les comptes seraient vérifiés par les membres de la commission administrative. Procès-verbal devait être dressé de cette vérification. Nul ne pouvait être élu membre de cette commission, s'il n'avait pas, au moins, un budget de 5.000 livres.

Voici maintenant la manière dont il fallait distribuer les 7.000 livres.

Talmud Tora (*Étude de la Loi*).

Une partie de la somme devait être employée à entretenir trois talmudistes dans les trois maisons situées dans la cour à côté de la maison de Cerf Berr à Bischheim. Deux de ces maisons existaient déjà, la troisième fut construite par Cerf Berr en vue d'une école talmudique et pour servir, avec les deux autres, d'habitation aux talmudistes.

Le donateur se réservait le droit d'échanger ces maisons contre trois autres meilleures et même d'installer l'école dans un autre endroit et dans une autre région. Plus tard les administrateurs devaient avoir aussi ce droit, mais le transfert ne pouvait avoir lieu qu'après avoir été voté à l'unanimité.

Il fallait étudier la Loi, jour et nuit, dans cette école talmudique ou Bet ha-Midrasch, et y faire l'office matin et soir pendant toute l'année, tant en semaine que les samedis et les jours de fête.

Les administrateurs avaient le privilège de pouvoir demeurer dans ces trois maisons, et l'un des talmudistes devait être le rabbin du Bet ha-Midrasch. Il était tenu de prêcher le samedi avant Pâque et le samedi de la semaine de pénitence. Il touchait 1.500 livres par an. Les deux autres talmudistes touchaient chacun 1.200 livres par an. Ces sommes étaient payées trimestriellement. Le rabbin recevait, en outre, 120 livres par an pour le chauffage et l'éclairage de la salle d'étude.

Le bedeau touchait 30 livres et 450 livres pour la réparation des maisons, pour le « vingtième », les contributions et menus frais, achat de livres, etc. Le restant des 450 livres était remis aux administrateurs et conservé chaque année en vue de réunir la somme nécessaire à l'entretien d'un quatrième talmudiste, auquel on donnerait au moins 400 ou 500 livres par an.

Les trois talmudistes entretenus dans le Bet ha-Midrasch de Bischheim n'avaient pas le droit de s'occuper d'un commerce quelconque ; leur unique occupation devait être l'étude de la Loi. Le matin, une demi-heure après l'office, ils devaient se réunir dans la salle d'étude et étudier avec soin un chapitre de la Mischna, puis réciter une prière en faveur de Cerf Berr, après quoi, ils devaient étudier soigneusement un chapitre du Talmud, selon le choix du rabbin préposé au Bet ha-Midrasch, jusqu'à midi. Ensuite ils pouvaient rentrer chez eux jusqu'à deux heures. L'après-midi était destiné à l'étude des commentateurs talmudiques et halachiques (*Poskim*). Cela durait en été jusqu'à l'heure de l'office de Minha et en hiver jusqu'à la tombée de la nuit.

Le fondateur se réservait le droit de choisir les visiteurs du Bet ha-Midrasch et de remplacer, s'il le fallait, l'un ou l'autre des talmudistes. Ce droit devait revenir plus tard aux membres de la commission administrative, dont les décisions devaient toujours être prises à la majorité des voix.

Si jamais un descendant de Cerf Berr ou un parent de sa première femme Juttelé ou de sa seconde femme Hannelé devait se

présenter comme candidat à l'un des postes de talmudistes, il serait préféré à tout étranger, mais seulement à la condition qu'il réunirait en sa personne toutes les qualités nécessaires, tant au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel, pour remplir les fonctions en question.

Cerf Berr se réservait également le droit pour lui-même ainsi que pour ses fils de majorer le capital de la fondation, afin de pouvoir augmenter le nombre des talmudistes, tandis qu'il devait toujours être interdit de diminuer le traitement des trois talmudistes aussi longtemps que le capital ne serait pas majoré.

Hakhnassat Kalla (*Mariage d'une jeune fille*).

1° Chaque année on devait doter une jeune fille de bonne famille, dont le père serait sans moyens suffisants

Les membres de l'administration devaient lui allouer une somme de 1.200 livres pour dot, et pour les frais du trousseau et du mariage la somme de 300 livres.

Au cas où elle aurait un trousseau, le montant devait en être ajouté à la dot.

Comme le père de Cerf Berr avait déjà légué une somme d'argent se trouvant alors dans les mains de son fils et ayant même destination, Cerf Berr décida que les deux legs devaient être réunis en un seul et que tous les trois ans les intérêts du legs du père devaient être ajoutés à ceux du sien, ce qui donnerait la somme de 1.500 livres.

La jeune fille avait à prouver sa bonne conduite par un certificat du rabbin ou du syndic de son lieu de résidence.

Elle ou son père avait à faire ses déclarations devant les membres de l'administration, qui devaient en dresser procès-verbal.

2° C'est le jour de la néoménie du mois de Nisan suivant, ou peu après, que les membres de la commission devaient se réunir pour la première fois et chaque année de même pour vérifier les comptes, lire l'acte de fondation et les demandes de personnes désirant recevoir la subvention pour la constitution d'une dot. Enfin, ils devaient désigner, à la majorité des voix, celle qui serait dotée.

3° La bénéficiaire devait être âgée d'au moins seize ans. L'âge serait attesté par un certificat du syndic de son lieu de résidence légalisé par la signature du rabbin.

4° La préférence devait être réservée à une parente de Cerf Berr jusqu'au troisième degré et si elle était pauvre.

5° Si une parente pauvre de Cerf Berr avait été choisie pendant trois années consécutives, il fallait tâcher de trouver, la quatrième année, une parente de Juttelé, première femme de Cerf Berr, et, la cinquième année, une parente de Hannelé, seconde femme de Cerf Berr, et ainsi de suite.

6° Toutes les fois qu'il n'y aurait pas de parents de Cerf Berr, la préférence serait donnée soit aux parents de Juttelé, soit à ceux de Hannelé, ou inversement.

7° Une parente, orpheline de père et de mère, aurait le pas sur toute autre, et une orpheline de père sur une orpheline de mère.

8° Dans chaque cas il fallait prouver sa parenté par une attestation du syndic du lieu de résidence légalisée par la signature du rabbin De même devait être prouvée l'indigence.

9° S'il n'y avait pas de parents, le choix pouvait tomber sur une étrangère, originaire d'Alsace ou de la région où se trouverait alors le Bet ha Midrasch. De préférence on devait choisir la fille d'un talmudiste nécessiteux et une orpheline. S'il s'agissait de choisir entre la fille d'un non-talmudiste orpheline et une non-orpheline, les administrateurs devaient faire comme bon leur semblerait, sauf la troisième année, où il fallait de toute façon choisir une orpheline. En général, les administrateurs devaient avoir à cœur de gérer les affaires de cette fondation selon les principes de la justice et de l'équité.

10° Si des étrangères seules et non des parentes devaient briguer la dot et que parmi les jeunes filles en question il y eût la fille d'un des professeurs du Bet ha Midrasch, celle-ci devait avoir la préférence.

11° Si dans les trois premières années, il n'y avait pas de parente de Cerf Berr apte à recevoir la dot, mais une parente de sa première femme Juttelé et de sa seconde femme Hannelé, les administrateurs devaient porter leur choix deux fois sur des parentes de Juttelé et la troisième fois sur une parente de Hannelé, et la troisième année seulement sur une orpheline. De même, si la quatrième et la cinquième année il n'y avait pas de parente de Juttelé ou de Hannelé, on devait choisir une parente de Cerf Berr, et si, l'année suivante, des parentes de Hannelé ou de Juttelé venaient à se présenter, on pouvait leur accorder tout de suite le montant du legs sans attendre trois années.

12° Après que le choix serait fait au mois de Nisan, les administrateurs devaient tâcher de trouver un parti convenable pour la jeune fille en question, de préférence un étudiant ou un lettré. Les

fiançailles devaient être célébrées au mois d'Eloul suivant, et le mariage au mois d'Eloul de l'année d'après. Au besoin, ces dates pouvaient être changées. Au mois de Nisan suivant, les administrateurs se réuniraient à nouveau pour choisir une autre jeune fille, dont les fiançailles seraient célébrées au mois d'Eloul, époque du mariage de la première jeune fille, et ainsi de suite, de sorte que les administrateurs avaient à se réunir deux fois par an, au mois de Nisan et au mois d'Eloul, pour délibérer des affaires de la fondation et pour célébrer les fiançailles et le mariage des jeunes filles bénéficiaires des dots.

13° Si le choix des administrateurs s'était porté sur une parente pauvre de la famille Cerf Berr, originaire d'un endroit éloigné de plus de dix lieues de Bischheim, il fallait donner l'autorisation de faire le mariage ailleurs qu'à Bischheim ; mais le mariage d'une parente de la région et surtout d'une étrangère devait être célébré au siège du Bet ha-Midrasch.

14° Si deux parentes du même degré s'étaient présentées et que les administrateurs fussent embarrassés de donner la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre, il fallait tirer au sort de la façon suivante : Sur un billet on écrirait *Mazal tob*, sur un autre *Année suivante*; ces deux billets seraient mis dans un coffret ; sur deux autres billets on écrirait les noms des jeunes filles, et on les mettrait aussi dans un coffret, puis on sortirait un billet de chaque coffret, et la jeune fille dont le nom sortirait avec le billet *Mazal tob*, devrait être dotée tout de suite, tandis que la seconde aurait à attendre jusqu'à l'année suivante. Mais la troisième année on n'avait qu'à tirer au sort pour les trois orphelines, comme il sera expliqué plus loin.

15° Une jeune fille, âgée de plus de vingt ans, devait avoir la préférence sans tirage au sort sur une jeune fille moins âgée, le tirage au sort n'ayant lieu que dans les cas d'égalité absolue. Par contre, une jeune fille âgée de moins de vingt ans, qui, du fait des conditions exposées plus haut, avait la préférence sur une autre âgée de plus de vingt ans, ne pouvait pas être évincée par sa concurrente par suite de son âge ; et tout ceci ne comptait que pour les parentes. Mais s'il n'y avait pas de parentes et que les administrateurs fussent d'avis de donner la préférence à une étrangère entre plusieurs, cela était permis à condition qu'il y eût unanimité, les absents même étant tenus de donner leur assentiment par écrit. S'il n'y avait pas unanimité, il fallait tirer au sort de la manière suivante : on inscrirait cinq noms par

exemple sur cinq billets à mettre dans un coffret, sur un sixième on écrirait *Mazal tob*, et quatre autres seraient laissés en blanc, ces cinq billets devant être mis dans un second coffret. La jeune fille dont le nom sortirait avec le billet *Mazal tob* bénéficierait de la dot Le même mode était à employer aussi pour plus de cinq candidats.

16° Toutes ces décisions devaient être prises dans les assemblées générales des administrateurs, c'est-à-dire des fils et des gendres de Cerf Berr, qui habitaient l'Alsace et la France. Ces assemblées auraient lieu chaque fois dans la salle d'étude du Bet ha-Midrasch à Bischheim ou dans tout autre endroit où serait le siège du Bet ha-Midrasch. Un administrateur habitant un endroit éloigné de plus de dix lieues de Bischheim ou du siège du Bet ha-Midrasch ne serait pas obligé d'assister à l'assemblée ; les autres membres pouvaient la faire à eux seuls ; mais ils devaient lui envoyer le procès verbal quinze jours avant l'assemblée, et lui, de son côté, pouvait transmettre son opinion par écrit sans prendre part au vote. Après la séance, il fallait donner communication au membre absent de toutes les décisions qui auraient été prises. Si des administrateurs étaient empêchés d'assister à la réunion, elle pouvait être remise à un autre jour, mais pas plus tard que le 15 Nisan ou le 15 Eloul. Pour que l'assemblée fût valable, il fallait au moins la présence de trois administrateurs ; s'il n'y en avait que deux, il fallait leur adjoindre le rabbin du lieu où se trouvait le Bet ha-Midrasch.

17° Si la jeune femme qui avait reçu sa dot de la fondation de Cerf Berr mourait la première année de son mariage sans laisser d'enfants, le mari était tenu de rembourser la dot à la commission administrative après déduction des frais du mariage. Si elle mourait dans la seconde année sans laisser de postérité, il devait rembourser la moitié de la dot. Cette condition était à inscrire dans le contrat de mariage, et même si, par suite d'oubli, elle n'avait pas été inscrite, elle devait être appliquée.

18° Si un ou plusieurs des administrateurs n'étaient pas d'accord avec les décisions prises par la majorité, ils devaient faire part de leurs réclamations au rabbin du pays du Directoire de la Noblesse d'Alsace (Ritterstand) ou à celui du siège du Bet ha-Midrasch. L'un ou l'autre de ces rabbins devait fonctionner comme juge dans les différends qui pourraient surgir entre les membres de l'administration. Mais s'il devait s'agir d'une affaire importante, les administrateurs pouvaient adjoindre encore

deux autres juges au rabbin, afin de former un tribunal de trois membres.

Toutefois ceci ne pouvait se faire que si le ou les administrateurs en question avaient fait inscrire, en séance même, leur protestation dans le procès-verbal; sinon, leurs réclamations seraient considérées comme nulles et non avenues.

Le jugement du tribunal ou du rabbin devait être sans appel, et tous les administrateurs étaient tenus de s'y soumettre, sous peine de perdre tous les droits à la fondation.

19° Une jeune fille apparentée à la famille Cerf Berr et possédant une fortune de plus de 1.200 livres ne pouvait recevoir la dot de la fondation; une étrangère qui avait assez de fortune pour trouver un parti était également exclue.

20° Les 1.200 et les 300 livres ne devaient jamais être partagées, mais toujours être accordées à une seule jeune fille.

21° Dans le testament du père de Cerf Berr il avait été stipulé que tous les trois ans devait être dotée une orpheline. Pour ce motif il fallait choisir chaque troisième année une orpheline de père. Une orpheline parente du père ou de la mère de Cerf Berr avait la préférence sur une étrangère. S'il y avait une ou deux parentes du côté du père et une du côté de la mère, il fallait tirer au sort; mais cela devait se faire seulement pour trois jeunes filles, dont deux devaient être parentes du côté du père et une du côté de la mère ou une du côté du père et une du côté de la mère et non pas deux du côté de la mère et une du côté du père. Ne pouvaient prendre part au tirage au sort que trois orphelines sans plus. S'il n'y avait pas de parents jusqu'au troisième degré, on pouvait tirer au sort entre trois orphelines étrangères. Dans tous les cas le premier fils issu de ce mariage devait porter le nom de *Dob Bär* et la première fille le nom de *Gelche*. Ceci devait se faire la troisième, la sixième, la neuvième année, etc., selon le vœu du père de Cerf Berr. C'est pour cette raison aussi qu'une copie du testament du père de Cerf Berr devait être inscrite dans le registre des procès-verbaux de la fondation, en tant qu'il avait trait à l'attribution d'une dot à une jeune fille, tandis que la copie de tout le testament devait être conservée aux Archives de la fondation, pour que tout fût exécuté ponctuellement.

Mais si l'on avait doté une orpheline la première ou la deuxième année et si le nom du père ou de la mère de Cerf Berr avait été donné à l'enfant, on pouvait attendre jusqu'à la troisième année après pour doter une orpheline, puisque c'est la troisième année

seulement que le testament du père de Cerf Berr devait être exécuté. C'est pour cette raison aussi que pour la troisième année c'étaient les prescriptions du père qui devaient être prises en considération en cas de doute, tandis que pour les autres années c'étaient celles du fils qui devaient seules être exécutées.

Cedaka (*Œuvre de charité*).

Les frais d'entretien du Bet ha-Midrasch devaient se monter à 4.500 livres, la somme destinée à doter une jeune fille à 1.500 livres, de sorte que des 7.000 livres, montant des intérêts de la fondation, il restait encore la somme de 1.000 livres par an.

Cette somme était à répartir entre des parents pauvres du côté du père ou de la mère de Cerf Berr. Tous les parents jusqu'au troisième degré devaient être inscrits dans un livre, et il fallait leur partager ladite somme, une moitié au commencement du mois de Nisan et l'autre moitié au mois d'Eloul. Les administrateurs devaient leur envoyer l'argent à domicile afin de leur éviter les frais de voyage.

Les parents plus éloignés que le troisième degré n'avaient pas droit à cette somme. Les plus proches devaient être préférés au plus éloignés. Mais les administrateurs avaient le droit de faire des exceptions en cas de nécessité extraordinaire. Toutefois un seul parent ne devait jamais recevoir en une fois plus de 150 livres, et s'il n'y avait pas assez de parents pauvres du côté du père ou de la mère de Cerf Berr, il fallait donner le reste de l'argent à des parents de sa première ou de sa deuxième femme, et s'il n'y en avait pas de ceux-là, il fallait faire du restant de la somme des chemises, des souliers, des pantalons, des vestons et des gilets et les distribuer à des nécessiteux, particulièrement au siège du Bet ha-Midrasch.

Comme cette fondation était perpétuelle, les administrateurs ne devaient jamais accepter le moindre don de la part d'un étranger, afin d'éviter des querelles. Mais si les fils de Cerf Berr voulaient augmenter le capital, rien ne s'y opposait.

Si plus tard il devait y avoir en Alsace et en France moins de cinq descendants de Cerf Berr, la fondation serait administrée par les syndics généraux du pays et par les rabbins de Haguenau, du Directoire de la Noblesse d'Alsace et de Ribeauvillé ou par le rabbin de la région où serait le siège du Bet ha-Midrasch. Ils devaient choisir des administrateurs après entente avec les descen-

dants de Cerf Berr jusqu'au nombre de cinq. De préférence les syndics eux-mêmes devaient faire partie de l'administration. Mais s'il restait cinq descendants de Cerf Berr en Alsace ou en France, ceux-là seuls devaient être les administrateurs et aucun étranger ne devait se joindre à eux.

Néanmoins Cerf Berr exprima le vœu que le rabbin de la région où se trouvait le siège du Bet ha-Midrasch et les syndics de la même région prissent soin que l'administration de sa fondation fût toujours gérée selon les principes de la justice et du droit ainsi qu'il était stipulé dans l'acte de fondation. C'est pour cela que le rabbin devait avoir lui aussi une copie de cet acte, afin de pouvoir se rendre compte si tout était en ordre ou non et d'être à même de prendre les mesures nécessaires pour redresser des injustices.

Par cette fondation toutes les autres, faites antérieurement par Cerf Berr, étaient annulées, puisque toutes étaient englobées dans celle-ci. Cerf Berr se réserva le droit d'augmenter le capital, mais ni lui, ni aucun membre de sa famille ne pouvait jamais le diminuer ou changer les conditions inscrites dans l'acte de fondation. Les membres de l'administration qui signèrent l'acte de fondation le 21 Tischri 5547 à Bischheim furent : 1° Marx Berr; 2° Samuel Séligmann Alexandre de Bouxwiller; 3° Lippmann Berr; 4° Méïr Moutzig ; 5° Baruch Berr ; 6° Wolf Lévy de Bonn ; 7° Théodore Berr.

Malheureusement, cette œuvre pieuse de Cerf Berr ne devait pas être de longue durée. On sait que l'immense fortune laissée par Cerf Berr à ses enfants fut détruite par la Révolution et par suite du refus de Napoléon de régler les dettes du Directoire.

La propriété de Tomblaine fut vendue, le 5 octobre 1810, par Hippolyte, *alias* Lippmann, Baruch et Théodore Cerfberr au comte et à la comtesse Molitor[1]. C'est sans doute à cette date que la fondation de Cerf Berr cessa d'exister.

Strasbourg, janvier 1923.

M Ginsburger.

1. *Notes et documents concernant la famille Cerfberr*, IIIe partie, p. 139-140.

CATALOGUE D'ACTES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

(SUITE[1])

2679. — Mosse Abenxuxen, Juif a Elche, est nommé collecteur des revenus de noble Juán Emanuel. — **Au siège du château d'Alhama, 31 janvier 1297/8**

Reg 256, f° 27.

2680. — Jaime II mande au baile de Lérida d'observer le privilège suivant, relatif à l'élection des prud'hommes et aux attributions des adénantades de l'aljama juive de cette ville. Un mois après leur élection, les adénantades seront tenus de s'adjoindre trois prud'hommes et, avec leur concours, de choisir chaque année deux à sept prud'hommes, dont la fonction consistera à juger les procès entre demandeurs juifs et défendeurs juifs. Quant aux adénantades, ils auront pouvoir de publier des tacanes, ordonnances et excommunications pour fait de tailles, tributs. — **Au siège du château d'Alhama, 1er février 1297/8.**

Reg. 256, f° 28.

2681. — Confiscation de biens, pour rébellion, infligée à Mosse Avencurel, Juif d'Elche. — **Murcie, 6 février 1297/8.**

Reg. 256, f° 36.

2682. — Les droits de Mosse Avencurel sur certaines maisons d'Elche sont confisqués — **Murcie, 7 février 1297/8.**

Reg. 256, f° 36.

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXIII, p. 195 et t. LXXV, p. 140.

2683. — Lettres de rémission délivrées par Jaime II aux Juifs de l'aljama de Barcelone et de leur collecte (Villafranca, Tarazona, Tarragone, Montblanch et Cervera), qui avaient encouru des poursuites pour avoir exigé un intérêt supérieur à quatre deniers pour livre par mois. Le chiffre de la composition est fixé à 100.000 sous barcelonais. — **Valence, 1er mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 148 v°.

2684. — Semblable rémission est accordée à l'aljama juive de Tauste pour 570 sous de Jaca. — **(Barcelone, 1er mai 1298.)**

Reg. 196, f° 149.

2685. — A la requête des Juifs de Barcelone, Jaime II leur concède que le premier terme semestriel du tribut ou terme de Noël puisse être acquitté par eux dans le courant de janvier et le second terme ou terme de Saint Jean dans le courant de juillet. — **Valence, 1er mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 149.

2686. — Jaime II mande à ses chers maître A. de Torre, chanoine de Barcelone, et R. de Manresa, conseiller et familier royal, d'abandonner l'enquête ouverte, pour usure, contre les Juifs de Barcelone qui ont bénéficié à ce sujet de lettres de rémission. Semblable signification est faite à l'archidiacre de Daroca et à Alamand de Çuda relativement aux aljamas juives de Daroca, d'Alagón et de Tauste (Valence, 1er avril, et Barcelone, 1er mai), au sacriste de Girone et B. de Libian, concernant les Juifs de Girone (Barcelone, 10 mai), au préchandre de Lérida et au baile général de Catalogne relativement à l'aljama de Lérida et de sa collecte (Valence, 14 mars). Même rémission en faveur des Juifs des aljamas de la cité et du royaume de Valence (Valence, 1er avril). — **Valence, 1er mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 149 v°.

2687. — Samuel Saccall, Juif de Narbonne, en mariant sa fille Dolça, avait promis de verser au Juif de Barcelone Astrug, fils de Cresches Vidal, une dot de 6.000 sous melgoriens. Sur l'intervention de plusieurs amis des deux familles, Jaime II accorde des lettres de guidage à Astrug et Dolça jusqu'à concurrence de 6.000 sous, plus l'intérêt. — **Valence, 1er mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 151.

2688. — A la prière de l'aljama juive de Barcelone, Jaime II reconnaît bien volontiers que l'aljama de la cité de Tarragone, qui fait partie de la collecte barcelonaise, doit bénéficier des mêmes privilèges que la communauté de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 196, f° 151 v°.

2689. — Le viguier et le baile de Barcelone incarcéraient des Juifs au château de la cité, dans la prison commune, où ils étaient maltraités par les détenus chrétiens. Informé de ces vexations par l'aljama juive de Barcelone, Jaime II enjoint au viguier de Barcelone et du Vallés de réserver une partie du château aux Juifs qui y seront emprisonnés pour délits n'entraînant pas la peine de mort; les dispositions du local devront être telles que toute évasion en soit rendue impossible. Quant aux Juifs passibles de la peine capitale, ils devront être gardés dans la prison commune du château. — **Même date.**

Reg. 196, f°s 151 v°-152.

2690. – Jaime II, considérant que les Juifs de l'aljama et de la collecte de Barcelone avaient composé avec lui pour usure; considérant, d'autre part, que leur communauté se trouvait dans le dénuement et supportait de lourdes charges, leur promet de ne pas leur intenter de procès, pendant cinq ans, pour intérêts excédant le taux légal, à la condition qu'ils fassent à tout plaignant complément de justice. — **Même date.**

Reg. 196, f° 152.

2691. — A la supplique des aljamas juives de la cité et de la collecte de Lérida, Jaime II interprète comme il suit la constitution publiée par lui dans la célèbre cour de Barcelone. Il avait décidé alors qu'après six ans de date, tout titre de créance deviendrait sans valeur, à moins que, dans l'intervalle, le créancier juif n'eût cité devant la cour ses débiteurs et leurs répondants, à moins, de plus, qu'il ne fût absent ou pupille. Le roi précise que ce règlement devait s'appliquer aux prêts futurs et non aux contrats passés (Barcelone, 13 mai 1292). Certains débiteurs persistant à appliquer la prescription aux actes dressés avant la convention de Barcelone, Jaime II leur ordonne de renoncer à cette interprétation abusive. — **Valence, 13 mars 1297/8.**

Reg. 196, f°s 250 v°-251. — Semblable explication est fournie aux Juifs de la ville et de la collecte de Girone (Barcelone, 7 mai 1298).

2692. — Jaime II a été informé par l'aljama juive de Barcelone que les prisonniers et les gardiens du « Castell nou » lançaient des pierres aux Juifs. Il s'agissait plus spécialement de ces détenus qu'au moment de la profession du siège, à la Purification de Notre-Dame et aux Rameaux, on transférait du château de la cour au château neuf. Le roi mande au viguier et au baile de Barcelone de ne pas introduire de prisonnier au « Castell nou » à moins d'urgente nécessité et, dans ce cas, de prendre toutes les précautions pour que les détenus ne puissent jeter des pierres ou causer des dommages aux Juifs. — **Valence, 15 mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 149.

2693. — Lettres de rémission pour usure délivrées, moyennant une composition de 12.000 sous barcelonais, à tous les Juifs de l'aljama et de la collecte de Lérida. — **Même date.**

Reg. 196, f°s 149 v°-159. — Semblable rémission à l'aljama juive d'Alagón pour 1.500 sous de Jaca (Játiva, 28 mars 1298), à l'aljama juive de Daroca pour 5.000 sous, à celle de Saragosse pour 20.000 sous (même date), aux Juifs du royaume de Valence pour 20.000 sous barcelonais (Valence, 15 mars 1298), à l'aljama juive de Téruel pour 5.000 sous de Jaca (Játiva, 28 mars 1298.

2694. — Jaime II, considérant la pauvreté et les charges qui accablent l'aljama et la collecte des Juifs de Lérida, donne à ces derniers l'assurance que, pendant cinq ans, il ne leur intentera pas de procès pour usure. — **Valence, 15 mars 1297/8.**

Reg. 196, f° 150. — Rémissions semblables aux communautés juives du royaume de Valence, de Téruel, de Saragosse, d'Alagón, de Daroca (Játiva, 28 mars 1298).

2695. — Jaime II concède à l'aljama des Juifs de Játiva que, pour non paiement de peites, quêtes ou dettes, aucun fonctionnaire royal ne puisse opérer de saisies dans leurs boutiques commerciales, mais seulement dans leurs maisons d'habitation, ainsi que cela se pratique à Valence. — **Játiva, 28 mars 1298.**

Reg. 196, f° 172.

2696. — Jaime II promet aux Juifs de Játiva et à tous les habitants de « l'acoch » ou circuit de « l'almudin » de cette ville que l'almudin et le poids ne seront jamais déplacés du lieu où ils se trouvent présentement. — **Même date.**

Reg. 196, f° 172 v°.

2697. — Jaime II notifie à l'archidiacre de Daroca et à Alamand de Gudar, juges députés à la poursuite des usuriers, l'acte de composition souscrit par les délégués de l'aljama juive de Téruel. Il leur ordonne donc d'abandonner l'enquête ouverte pour usure contre cette communauté. — **Valence, 1er avril 1298.**

Reg. 196, f° 168 v°. — Semblable notification au prévôt de Huesca, au mérine de Huesca et de Barbastro concernant l'aljama juive de Huesca (Valence, 5 avril 1298); à un chanoine de l'église Santa-Maria-Mayor de Calatayud et à un citoyen de Huesca pour l'aljama juive de Calatayud (Valence, 13 avril 1298); au prévôt et au mérine de Huesca pour la communauté juive de la ville et de la collecte de Barbastro (Barcelone, 29 avril 1298), pour l'aljama juive de Jaca et de sa collecte (Barcelone. 2 mai 1298); à l'archidiacre de Daroca et à Alamand de Gudar pour l'aljama et collecte de Montblanch (Barcelone, 2 mai 1298).

2698. — Rémission royale, moyennant 8.000 sous de Jaca, aux Juifs de l'aljama de Huesca, qui avaient enfreint le taux légal de l'intérêt. — **Valence, 5 avril 1298.**

Reg. 196, f° 169. — Semblable rémission aux Juifs de l'aljama et collecte de Calatayud pour 12.000 sous de Jaca (4 avril), à ceux des aljamas de la cité et du royaume de Majorque pour 60.000 sous barcelonais (Barcelone, 6 juin 1298), à l'aljama juive de Barbastro pour 1.000 sous de Jaca (Barcelone, 29 avril 1298), aux Juifs de l'aljama et collecte d'Egea pour 1.500 sous de Jaca, à ceux de l'aljama et collecte d'Alcañiz pour 1.000 sous (29 avril), de Jaca pour 1.800 sous (1er mai 1298), de Montblanch pour 500 sous de Jaca, aux Juifs de l'aljama et collecte de Girone et Besalú pour 15.000 sous barcelonais (1er mai 1298).

2699. — Jaime II donne l'assurance à l'aljama juive de Huesca que, pendant cinq ans, il ne lui intentera pas de procès pour usure (cf. n° 2690). — **Valence, 5 avril 1298.**

Reg. 196, f° 170. — Semblables promesses aux communautés juives de Barbastro, Egea, Alcañiz (Barcelone, 29 avril 1298), de Jaca, Montblanch (1er mai), de Girone et Besalú (5 mai), Tarazona, Borja, Montclús (Barcelone, 15 mai 1298).

2700. — Gil de Malonda, chanoine de Santa-Maria-Mayor de Calatayud, et R de Monlor, citoyen de Huesca, chargés de poursuivre les usuriers, sont informés que les délégués de l'aljama juive de Calatayud ont composé avec le roi pour leurs infractions au taux légal. — **Valence, 9 avril 1298**

Reg. 196, f° 181.

2701. — Jaime II, voulant récompenser Azmael de Portella, Juif de Tarazona, des services qu'il a rendus à la couronne, lui concède une rente de 400 sous de Jaca, à percevoir chaque année sur les revenus du mérinat de Tarazona. — **Barcelone, 19 avril 1298.**

Reg. 196, f° 232.

2702. — Jaime II informe Blas Jimén de Ayerbe, ou tout autre receveur du tribut juif d'Egea, de la remise qu'il a consentie pendant deux ans aux Juifs de cette ville de 1.541 sous de Jaca sur les 2.541 de leur tribut annuel. — **Barcelone 20 avril 1298.**

Reg. 196, f° 206.

2703. — A la supplique des Juifs de Montblanch qui déclarent que, par suite de l'absence de portails et de clôture dont souffre leur rue ou quartier, ils ont subi des dommages et peuvent en supporter de plus graves encore à l'avenir, Jaime II les autorise à faire construire, après avoir pris conseil du baile royal de Montblanch, trois portails dans leur juiverie pour qu'ils y soient en sécurité, sous la réserve, toutefois, que ces fermetures ne portent pas préjudice à la ville. Le roi leur promet, en

outre, de faire choix, hors de la localité, d'un morceau de terre où ils puissent ensevelir leurs morts, comme cela se pratique dans les autres juiveries de Catalogne. — **Barcelone, 29 avril 1298.**

Reg. 196, f° 202. — Pub. : Bofarull, dans *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 562-563.

2704. — Jaime II, ayant appris que la cène n'avait pas été exigée des Juifs de la cité de Lérida sous le règne de Pedro III, mande à Domingo de Roda, de la maison royale, d'abandonner les poursuites qu'il avait engagées de ce chef contre eux. — **Barcelone, 6 mai 1298.**

Reg. 196, f° 212.

2705. — A la supplique de l'aljama juive des villes et collecte de Girone et Besalú, Jaime II confirme les privilèges qui avaient été octroyés à cette communauté par feu Jaime Ier et feu Alfonso III. — **Barcelone, 7 mai 1298.**

Reg. 196, f° 214.

2706. — En récompense des bons services que Martin G., de la maison royale, lui a rendus, Jaime II lui concède à vie la scribanie des Juifs de Barbastro, à charge d'une redevance annuelle d'une saumade ou charge de très bon vin. — **Barcelone, 14 mai 1298.**

Reg. 196, f° 220.

2707. — Rémission royale aux Juifs de l'aljama de Montclús, coupables d'usure, moyennant la composition de 600 sous de Jaca ; à l'aljama juive de Tarazona pour 1.400 sous ; à celle de Borja pour 400. — **Barcelone, 15 mai 1298.**

Reg. 196, f°s 231 v°-232.

2708. — Jaime II mande à Gil de Malonda, chanoine de Santa-Maria-Mayor de Calatayud, et à R. de Monlor de ne plus poursuivre, pour usure, l'aljama juive de Tarazona, dont les délégués ont composé avec le fisc royal. — **Même date.**

Reg. 196, f° 232. — Semblable rémission aux Juifs du royaume de Majorque (Barcelone, 6 juin 1298), ainsi qu'aux aljamas juives de Borja, Montclus, Soç, Uncastillo, Luna (Barcelone, 23 mai 1298).

2709. — Dans la cour générale tenue par Jaime II à Barcelone, il avait été interdit aux Juifs d'acheter un objet volé ou de prêter sur un objet volé ; ils devaient tout simplement restituer cet objet. Le roi précise aux Juifs de la ville et de la collecte de Lérida que l'acheteur ou l'engagiste d'un objet volé pourra révéler le nom du vendeur ou de l'emprunteur, lequel sera tenu de verser le prix de l'objet ; mais, si l'auteur du vol est découvert, le droit du roi de le punir restera sauf. — **Barcelone, 17 mai 1298.**

Reg. 196, f° 224.

2710. — Jaime II rappelle aux collecteurs de tribut et à ses autres officiaux qu'il avait déjà dispensé (Barcelone, 19 mai 1292 les Juifs de Montclús d'être imposés dans un autre lieu, à moins qu'ils n'y possédassent des biens. De plus, s'il arrivait que ces Juifs fussent appréhendés pour non paiement de tribut, ils ne devaient pas être détenus ailleurs que dans leur ville ; leurs femmes ne devaient pas être arrêtées, ni leurs filles, ni leurs fils en bas âge ; ni leurs vêtements, ni leurs meubles ne devaient être saisis. Enfin, pendant leur détention, le geôlier ne devait pas leur intercepter les vivres. — **Barcelone, 21 mai 1298.**

Reg. 196, f°s 232 v°-233.

2711. — Comparaissant devant Jaime II, frère Berenguer de Cardona, maître de la milice du Temple en Aragon et Catalogne, visiteur général de l'ordre en Espagne, rappelle au roi que la couronne lui a déjà confirmé, à son instance, les privilèges royaux anciennement concédés aux Templiers et à leurs hommes, chrétiens, juifs ou sarrasins, notamment à Secrino, fils de Salamon Abenlavi, Jahuda Abenlevi, Juifs de Saragosse, et à leurs descendants. Jaime II confirme à nouveau tous les privilèges de ses ancêtres en faveur des Templiers, de Salamon Abrahim Azday et d'Astruch, fils de feu Jahuda Abenlavi. — **Barcelone, 23 mai 1298.**

Reg. 196, f° 237.

2712. — A la requête de l'aljama juive de Majorque, Jaime II décide que les Juifs, marchands étrangers, venus dans l'île pour commercer, y jouiront, pendant tout leur séjour, des mêmes privilèges que leurs coreligionnaires de l'île touchant les clauses des contrats et la validité des témoignages. — **Barcelone, 6 juin 1298.**

Reg. 196, f° 280 v°.

2713. — Les prud'hommes et la communauté de la cité de Majorque prétendant avoir le droit d'inscrire les Juifs sur leurs rôles d'impôts, l'aljama de Majorque fait remarquer au roi que les Juifs acquittent séparément les tributs, quêtes et autres impositions royales. Jaime II, considérant qu'en aucun lieu du royaume les Juifs ne sont tenus de contribuer à l'impôt concurremment avec les chrétiens, mande au procureur, au viguier et au baile de Majorque de ne pas permettre qu'on les inscrive sur les mêmes rôles. — **Même date.**

Reg. 196, f°s 280 v°-281.

2714. — Rémission royale, après enquête négative, à Abrahim Benambram Benxulell, Ibrahim Benysmeel Almalechi, Sollema Benhayon Bensoror, Nahamar ben Maymo Benxulell, Solema ben Maymo, Marczoch Benjamin, Magaluf Bensameya et ses frères, Ambran ben Hoxe et autres Juifs majorquins accusés d'avoir acheté, frappé et usé de fausse monnaie. — **Barcelone, 7 juin 1298.**

Reg. 196, f°s 283 v°-284.

2715. — Rémission de toute peine est accordée par Jaime II à l'aljama de Montclús, passible de poursuites pour avoir exigé un intérêt supérieur à 4 deniers par livre au mois. — **1298.**

Indiq. : Miret y Sans, *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 257.

2716. — Jaime II dispense les Juifs de Montclús de payer des impôts d'aucune sorte dans les autres villes du royaume. — **1298.**

Indiq. : Miret y Sans, *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 257. — C'est sans doute le même acte que celui qui a été analysé plus haut, sous le n° 2710.

2717. — Vidal Baron, Juif de Cardona, a juré par Dieu et les dix commandements de la loi que Dieu donna à Moïse sur le mont Sinaï, les mains posées sur le livre des dix préceptes, devant Raimundo de Buatella, sous-viguier de Manresa et de Bages pour Gaucerando de Miralles, viguier des mêmes lieux, en présence de trois témoins chrétiens, qu'il observerait le statut de feu Jaime Ier sur le prêt à intérêt, qu'il ne prêterait pas au-dessus du taux légal, qu'il n'exigerait pas l'intérêt de l'intérêt, enfin qu'il ne pratiquerait aucune machination ni fraude pour recouvrer plus de 4 deniers pour livre par mois. — **20 février 1298/9.**

Archives publiques de Manresa, Liber V Judeorum. Cf. Jose-Maria de Mas y Casas, *Ensayos históricos sobre Manresa* (Manresa, 1882, in-8°), p. 200.

2718. — Règlement du bailli royal défendant aux acheteurs juifs de rien toucher dans les paniers de marchands de fruits. Le roi décide qu'il ne sera point fait de criée à ce sujet ; le bailli devra se borner à transmettre ses instructions aux secrétaires de l'aljama, qui les communiqueront aux Juifs dans la synagogue. — **Perpignan, 25 août 1299.**

Archives municipales de Perpignan, Ordinacions, t. I, f° 8. Cf. Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 31.

2719. — Jaime II donne l'autorisation à Me Raimundo Lull de prêcher dans les synagogues, les jours du sabbat et du dimanche, sur toute l'étendue du royaume et d'exposer aux Juifs la vérité de la foi catholique, en admettant tous ceux, de quelque religion qu'ils soient, qui viendront entendre la bonne parole. Il commande à toutes les aljamas juives de sa terre d'aller entendre aux jours fériés la prédication de R. Lull. Les auditeurs juifs pourront, s'ils le jugent à propos, répondre à l'exposé du prédicateur, mais ils ne sauraient y être contraints. — **Barcelone, 30 octobre 1299.**

Archives de la couronne d'Aragon. — Publ. : *Boletin de la Sociedad arqueologica Luliana*, Palma, 10 juillet 1889 ; Kayserling, *Raymond Lulle, convertisseur des Juifs*, dans *Revue des Etudes juives*, t. XXVII (1893), p. 148-149.

2720. — Sur la plainte de l'aljama juive de Saragosse, Jaime II mande au mérine Gil Carini d'observer les privilèges suivants : 1° suivant concession de Jaime Ier, que les Juifs ne soient pas tenus, pour rixes ou coups échangés entre eux, de donner quelque chalonge au roi, si ce n'est à leur « bedin », ou à moins qu'homicide n'ait été perpétré ; 2° que, conformément au privilège général octroyé par Pedro III aux aljamas juives d'Aragon, ils puissent charger deux à sept prud'hommes, recrutés dans leur communauté, de connaître des procès entre juif et juif ou entre chrétien et juif, sur demande du chrétien. — **Barcelone, 19 novembre 1299.**

Reg. 197, f° 19 v°.

2721. — Aster, veuve de F. Saladin, Juif de Figueras, ayant vendu les maisons de son mari, dans lesquelles le roi avait coutume d'être logé en vertu de son droit direct (*dominii*), Jaime II avait fait séquestrer ces immeubles. Maintenant, il les concède à Astrug, fils de Saladin, moyennant 1.000 sous barcelonais payés comptant, avec la faculté d'en disposer, à la réserve des droits de mutation et d'un cens annuel de 10 sous payable à la Noël, à la charge, pour le tenancier, d'y tenir à l'usage du roi douze lits garnis, quatre cents écuelles et cent gobelets (*cifforia*) de bois. — **Barcelone, 14 janvier 1299/1300.**

Reg. 197, f° 54.

2722. — Jaime II notifie au baile de Figueras la concession qu'il vient de faire en faveur d'Astrug, fils de feu F. Saladin, des maisons qu'Aster, sa belle-mère (*noverca*), avait vendues. — **Même date.**

Reg. 197, f°s 54 v°-55.

2723. — Dans la cour de Barcelone, Jaime II confirme les règlements de Jaime Ier sur le prêt à intérêt et la conversion des Juifs. Un Juif converti ne sera pas tenu de renoncer à ses biens ni à ses créances. — **Barcelone, 4 février 1299/1300.**

Archives d'Aragon, codex de Ripoll, n° 38, f°s 76 et suiv. — Publ. : *Cortes de los antiguos reinos de Aragon y de Valencia y principado de Cataluña*, publicadas por la real Academia de la Historia, I (*Cortes de Cataluña*, Madrid, 1896, in-4°, p. 170, art. VI, et p. 171.

2724. — Jaime II mande à toutes les aljamas juives et sarrasines de reconnaître pour baile général du royaume d'Aragon B de Espelluncas qu'il vient de nommer. — **Barcelone, 23 février 1299/1300.**

Reg. 197, f° 73 v°.

2725. — L'archevêque de Tarragone s'était opposé à ce que les collecteurs, délégués dans son diocèse pour recouvrer la collecte ordonnée en Catalogne par les Cortès de Barcelone, exigeassent la contribution des Juifs fixés à Tarragone. Très étonné de cette opposition, Jaime II fait

remarquer à l'archevêque que tous les Juifs de Catalogne sont sa propriété (*res proprie camere nostre*) et qu'à ce titre, il peut leur imposer des quêtes, subsides, collectes, etc. Il le prie, en conséquence, de renoncer à son attitude. Notification est faite de la décision royale aux prud'hommes et à la communauté de Tarragone. — **Barcelone, 19 mars 1299/1300.**

Reg. 257, f° 44 v°.

2726. — Jaime II, considérant la pauvreté dont sont accablés les Juifs des aljamas et collectes de Girone et Besalú et ayant égard aux fortes dettes qu'ils ont dû contracter pour faire face aux contributions royales, leur promet de ne pas leur demander, pendant deux ans, d'autre impôt que le tribut. — **Barcelone, 31 mars 1300.**

Reg. 197, f° 92.

2727. — Jaime II fait la même promesse aux Juifs de l'aljama et de la collecte de Saragosse pour une durée de trois ans. — **Même date.**

Reg. 197, f° 120 v°.

2728. — Semblable promesse à l'aljama et collecte des Juifs de Lérida pour deux ans. — **Barcelone, 1er avril 1300.**

Reg. 197, f° 92.

2729. — Jaime II a appris des habitants de la ville et des aldées de Calatayud que leurs concitoyens juifs pratiquaient la fraude et l'usure à leur égard, notamment dans les contrats de « barates »[1] et les ventes d'huile, de chanvre et d'autres marchandises qu'ils convertissaient d'une façon fictive pour extorquer, par ce moyen détourné, des intérêts supérieurs au taux légal fixé par Jaime Ier dans la cité de Girone. Le roi mande au justice de Calatayud que les Juifs, convaincus de se livrer à de telles fraudes, verront leurs créances confisquées, moitié au profit du trésor royal, moitié au profit du débiteur. — **Barcelone, 12 avril 1300.**

Reg. 197, f°s 102 v°-103.

2730. — Prescription additionnelle au sujet des actes frauduleux et usuraires commis par les Juifs de Calatayud. — **14 avril 1300.**

Reg. 197, f° 103.

2731. — A la supplique des Juifs de l'aljama de Calatayud, Jaime II ordonne que des mesures de contrainte soient exercées à l'égard de leurs débiteurs récalcitrants. — **Barcelone, 20 avril 1300.**

Reg. 197, f° 105.

1. Spéculations malhonnêtes.

2732. — Le Juif Mahaluix, jongleur (*jocutator*), avait reçu de Pedro III une assignation de 12 deniers Jaca par jour sur les revenus royaux du pesage et de la chaudière de la teinturerie de Lérida. Il avait été investi par le même don Pedro, alors infant, d'une rente viagère consistant en une livre de viande de bélier à prélever chaque jour sur l'étal des bouchers juifs de Huesca. Jaime II se proposait d'annuler la seconde assignation. A la prière de l'intéressé et en considération de ses bons services, il consent à la lui transférer, sous forme d'une rente viagère de 12 deniers barcelonais, à percevoir chaque jour sur le tribut des Juifs de Barcelone. — **Barcelone, 21 avril 1300.**

Reg. 197, f°s 105 v°-106.

2733. — Frauduleusement et au préjudice du roi, des Juifs de Saragosse dissimulaient une partie de leurs biens taillables. Aussi, Jaime II avait-il mandé à son scribe Guillelmo Palazi de pousser les « rabis » ou écrivains de l'aljama, qui étaient en fonction depuis son avènement au trône, à produire les albarans ou rôles des arches des collectes juives. Les adénantades et les collecteurs des arches devraient également rendre compte de leur gestion. Alors, se présenta au roi une délégation de Juifs Saragossains avec un privilège de Jaime Ier garantissant le secret de leurs écrits et chartes. C'est pourquoi Jaime II accorde aux rabbins, secrétaires, collecteurs, adénantades et à tous leurs administrés de l'aljama des lettres de rémission. — **Barcelone, 21 avril 1300.**

Reg. 197, f° 106.

2734. — Jaime II décide qu'à l'avenir il ne sera pas fait d'enquête contre les Juifs de l'aljama de Daroca par le procureur d'Aragon, les mérines, bailes, justices, çalmédines et autres fonctionnaires sans ordre exprès du roi. — **Villafranca del Panadés, 29 avril 1300.**

Reg. 197, f° 112.

2735. — Jaime II, considérant les fortes dépenses qu'a supportées l'aljama juive de Saragosse dans les procès soumis à l'examen du procureur d'Aragon ou d'un autre official hors de Saragosse, décide qu'à l'avenir un Juif de cette communauté, actionné pour crime commis ou contrat passé hors de la ville, ne sera pas jugé ailleurs qu'à Saragosse, pourvu qu'il s'engage sous caution à faire justice au plaignant, selon le for d'Aragon et la çuna hébraïque, devant les juges compétents de la cité. De plus, les Juifs inculpés au dehors ne pourront être arrêtés en personne, ni leurs biens saisis. — **Même date.**

Reg. 197, f° 123.

2736. — Rémission royale à Samuel Nageri, Juif de Téruel, qui, de sa propre autorité, avait construit un oratoire dans une de ses maisons de Téruel. — **Valence, 4 mai 1300.**

Reg. 198, f° 211.

2737. — Concession royale aux Juifs de l'aljama de Lérida semblable à celle qui avait été faite, le 29 avril précédent, à l'aljama juive de Daroca (n° 2734). — **Lérida, 12 mai 1300.**

Reg. 197, f° 131.

2738. — Jaime II concède aux adénantades et à l'aljama des Juifs de Barbastro que, pour le paiement des quêtes, tributs, cènes, etc., les collecteurs, portiers et autres fonctionnaires n'exercent pas leurs contraintes et saisies les jours de sabbat ou de fête, puisqu'aussi bien il est interdit aux Juifs de faire un paiement d'impôt ces jours-là. — **Lérida, 16 mai 1300**

Reg. 197, f° 126 v°.

2739. — Semblable concession à l'aljama juive de Montclús. — **Lérida, 19 mai 1300.**

Reg. 197, f° 126. — Publ. partielle : Miret y Sans. *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 257.

2740. — Jaime II accorde une remise de 1.541 sous de Jaca à l'aljama des Juifs d'Egea, pendant deux ans, à compter depuis la Saint-Jean de juin, sur les 2.541 sous de leur tribut annuel. — **Lérida, 10 juin 1300.**

Reg. 197, f° 142.

2741. — Mandement sur les usures et les barates frauduleuses, expédié aux Juifs de Daroca dans la même forme qu'à ceux de Calatayud, le 12 avril précédent (n° 2729). — **Lérida, 11 juin 1300.**

Reg. 197, f° 136. — Statut additionnel : si, au sujet des opérations usuraires ou frauduleuses commises par les Juifs de Daroca, une contestation venait à s'élever, la preuve serait faite par un chrétien et un autre témoin juif, ou, tout au moins, par le serment des Juifs, auteurs des contrats ; qu'un terme soit assigné aux chrétiens pour satisfaire aux Juifs (f°s 136 v°-137).

2742. — Concession de Jaime II aux adénantades de l'aljama et de la collecte juives de Lérida : 1° il ne sera pas exercé de contrainte, pour non paiement des taxes royales, le sabbat et autres jours fériés ; 2° si quelque Juif est incarcéré pour ce motif, il ne paiera pas de droit de carcelage ; 3° si, pour les mêmes motifs, les portes de la « Cuyracia » des Juifs sont fermées, on ne devra pas leur intercepter les vivres. — **Lérida, 11 juin 1300.**

Reg. 197, f° 140.

2743. — Rémission royale au médecin Samuel, à ses fils Açach, Abrahim et Bitas, à Ismael de Portella et à ses enfants, à Aldonça, femme d'Abrahim de Portella, et à Issach de Portella, son fils, à Oro,

femme de Salamon de Portella, et à ses enfants, ainsi qu'à tous les autres Juifs qui s'étaient enfuis de la cité de Tarazona en suite de la mort de Muça de Portella, pourvu que, pendant dix ans, à courir du 1er janvier 1301, ils versent au roi, chaque année, moitié en janvier, moitié en juin, pour le tribut, la peite, la quête, le subside et les autres exactions royales, 500 sous de Jaca qui seront répartis entre eux par Ismael de Portella. — **Lérida, 12 juin 1300.**

Reg. 197, f° 144.

2744. — A la supplique des Juifs de l'aljama de Lérida, Jaime II les dispense de payer désormais au baile de cette ville un don de joyeux avènement de 20 sous de Jaca pour se le rendre favorable et bienveillant à leur égard. Il mande, en outre, au baile et à la cour de Lérida de ne plus exiger pareille contribution — **Alcañiz, 17 juin 1300.**

Reg. 197, f° 151 v°.

2745. — Jaime II décide que les impôts futurs et les arrérages de quatre ans, qui sont dus par l'aljama juive de Valence, seront payés par sol et livre, chaque Juif ayant juré auparavant à la tribune de la synagogue de faire, sous peine du double, une déclaration de biens sincère. Le serment des contribuables sera reçu par trois Juifs, un de la haute classe, le second de la classe moyenne, le troisième de la petite, choisis par douze Juifs, à raison de quatre par classe. Si le choix des trois commissaires n'est pas résolu dans les huit jours, les douze électeurs entreront dans la synagogue et n'en sortiront qu'après les opérations terminées. Ils devront entendre également les comptes des impôts depuis quatre ans. Enfin, les adénantades sortants ne pourront se choisir des successeurs sans être assistés des douze prud'hommes. — **Téruel, 6 juillet 1300.**

Reg. 197, f s 153 v°-154.

2746. — A la requête des Juifs de Perpignan, le roi de Majorque écrit à son lieutenant au sujet de la liquidation en monnaie barcelonaise des contrats libellés en monnaie toulousaine. — **6 septembre 1300.**

Archives municipales de Perpignan, Livre des Ordinations, t. I, f° 12 v°. — Indiq. : J.-A. Brutails, *Étude sur la condition des populations rurales du Roussillon au moyen âge* (Paris, 1891, in-8°), p. 74, note 2.

2747. — Jaime II notifie au baile général d'Aragon sa volonté que les Juifs de Ruesta gardent et habitent le château royal de cette localité avec les charges et les revenus qu'il comporte. — **Valence, 29 novembre 1300.**

Archives d'Aragon, reg. 198, f° 228 v°.

2748. — Jaime II ordonne que le statut de Jaime Ier sur le taux de

l'intérêt soit observé dans la ville et les aldées de Téruel, où les Juifs ne craignent pas de l'enfreindre. — **Valence, 12 mars 1300/1.**

Reg. 198, f° 270.

2749. — Charte royale pour les Juifs de Majorque. — **Majorque, 18 mars 1300/1.**

Publ. : Villanueva, *Viage a las iglesias de España*, t. XXII, p. 332. Cf. Morel-Fatio, *Revue des Études juives*, t. IV (1882), p. 34 et 35, n° 10.

2750. — Jaime II, considérant que Homer, médecin juif de Valence, a pratiqué fidèlement son art au service des Frères mineurs de cette cité, lui concède, à la requête de ses religieux clients, des lettres de non solidarité vis-à-vis de ses coreligionnaires insolvables. — **Valence, 27 mars 1301.**

Reg 196, f° 296

2751. — Remise de 250 sous à l'aljama des Juifs de Barcelone sur la cène passée et les cènes futures ; leur contribution annuelle sera de 500 sous au lieu de 750. — **Valence, 8 avril 1301.**

Reg 198, f° 320.

2752. — Jaime II mande aux héritiers d'Astrug Ravaya, Juçeff et Mosse Revaya, de lui remettre les actes d'achats que ces trois Juifs avaient fait dresser pour le compte de feu Pedro III et qui leur étaient restés entre les mains. — **Valence, 12 mai 1301.**

Reg. 257, f°s 11 v°-12.

2753. — Confirmation royale de l'achat fait par Juán de Castrosanto, fils de P. Scriba, habitant d'Elche, à Isach Abuechar, interprète juif de noble Juán Emanuel et de sa femme, d'un héritage situé à Elche, avec toutes ses dépendances, eaux, maisons, vignes, champs, moulins, jardins. — **Valence, 26 avril 1301.**

Reg. 198, f° 287.

2754. — Jaime II ratifie la vente faite par Mosse Abenxuxen, Juif de Murcie, à P. Scriba d'un héritage sis à Elche. — **Même date.**

Reg. 198, f° 287 v°.

2755. — Jaime II, voulant mettre un terme aux dissensions du baile et du viguier de Barcelone sur leurs prérogatives, avait confié le différend à Pedro de San Clement, citoyen de Barcelone. Après avoir pris l'avis d'un jurispérit, l'arbitre prononce la sentence suivante : si un Juif se plaint d'un autre Juif tant au civil qu'au criminel, le baile a toute compétence pour en connaître ; de même si les Juifs commettent entre

eux quelque délit ou crime dans le call ou au dehors. Si le demandeur est chrétien, l'affaire pourra être dévolue, indifféremment à son gré, au baile ou au viguier ; car, d'une part, les registres (*capbreus*) du viguier montrent que ce fonctionnaire a été saisi de nombreuses instances de justiciables chrétiens contre des Juifs que, pour l'ordinaire, il reçoit les inscriptions des créances juives sur les chrétiens; le viguier exhibe encore le privilège royal du 27 octobre 1266. D'autre part, le baile produit aussi ses « capbreus », ainsi que deux privilèges royaux du 3 octobre 1266 et du 25 avril 1256. Il invoque l'antériorité de sa concession. Il ajoute que le privilège exhibé par le viguier n'est pas en forme d'original, mais de transcription dans un registre de la viguerie. Le roi confirme la décision arbitrale. — **Valence, 28 avril 1301.**

Reg. 198, f°s 292-293.

2756. — Lettres de non solidarité délivrées par Jaime II à Juceff Cofé, Juif de Tortose, en récompense des services qu'il lui a rendus, ainsi qu'à ses infants. — **Lérida, 1er juin 1301.**

Reg. 198, f° 307.

2757. — Jaime II, voulant récompenser Mahaluix Alcoqui, Juif de sa maison, des services qu'il a reçus de lui, le dispense, pendant la durée de son séjour à Lérida, de répondre en justice au pouvoir des adénantades et secrétaires de l'aljama, mais seulement au pouvoir du baile royal de Lérida. — **Lérida, 6 juin 1301.**

Reg. 198, f° 310.

2758. — Les Juifs de l'aljama de Tauste ne pourront être l'objet de contraintes les jours de sabbat ou de fête. — **Lérida, 20 juin 1301.**

Reg. 198, f° 313 v°. — Semblable concession à l'aljama juive de Calatayud le 26 juin.

2759. — A la supplique des Juifs de Biel, Jaime II confirme le privilège par lequel son conseiller noble Pedro Cornell, au temps où le château et le village de Biel faisaient partie de son domaine et de sa juridiction, avait arrêté à 250 sous de Jaca la peite ou précaire que les Juifs devaient lui acquitter tous les ans en deux termes, 150 sous à la Noël et 100 à la Saint-Jean de juin. — **Lérida, 3 juillet 1301**

Reg. 198, f° 331.

2760. — Jaime II mande au mérine de Jaca et d'Egea de remettre aux Juifs de Ruesta le château de ce lieu que Lope de Gorrea vient de restituer à la couronne. — **Lérida, 6 juillet 1301.**

Reg. 198, f° 316 v°.

2761. — Dans leurs contrats avec les Juifs, les chrétiens sont dispensés de la prestation du serment à cause des nombreux parjures qui peuvent en résulter. Quant aux Juifs, ils doivent jurer d'observer le statut par Dieu, les dix préceptes de la loi de Moïse et par les malédictions au pouvoir royal du baile ou du viguier royal. — **Lérida, 17 juillet 1301.**

Reg. 332, f° 181. — Publ. : *Cortes de Aragon*, t. I, p. 188, art. VI des Cortes de Lérida. — Indiq. : Amador de los Rios, *Historia de los Judios de España*, t. II, p. 21, note 2.

2762. — Supplié par l'aljama juive de Ruesta de reconstituer un privilège de peite ou de tribut qu'elle avait perdu, Jaime II mande à son baile général en Aragon de n'exiger de cette communauté pour le tribut que 100 sous de Jaca, puisque les registres de la bailie générale et les quittances ou albarans des Juifs montrent que le tribut ne dépassait pas ce chiffre. — **Saragosse, 24 août 1301.**

Reg. 198, f°s 355 v°-356.

2763. — Deux articles des franchises de Minorque concernant les Juifs. — **Majorque, 30 août 1301.**

Publ. : Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, t. XXI, p. 211 et 215. Cf. Morel-Fatio, *Revue des Études juives*, t. IV (1882), p. 35, n° 11.

2764. — A la requête de la communauté de Barbastro, Jaime II fait connaître à ses officiaux de Barbastro que, si des chrétiens portent plainte contre des Juifs, ces derniers seront tenus de leur faire droit devant le justice de Barbastro, leur juge ordinaire selon le for, nonobstant tous leurs privilèges passés. — **Saragosse, 23 septembre 1301.**

Reg. 198, f° 374 v°.

2765. — L'aljama juive de Sos avait coutume de payer l'impôt concurremment avec la population chrétienne de cette localité. Or, par suite de la franchise royale accordée aux chrétiens de Sos, les Juifs se trouvent surtaxés à 300 sous de Jaca, somme qu'il ne leur est pas possible d'acquitter. Chargé par le roi de se rendre compte de la capacité fiscale de la communauté juive, le baile général la fixe à 200 sous. En conséquence, Jaime II limite à cette somme le chiffre de la contribution que les Juifs de Sos auront à payer en deux versements semestriels. — **Saragosse, 13 octobre 1301.**

Reg. 198, f° 374.

2766. — Rémission royale à Benvenist Arroet, à ses deux fils Çulema et Abraffim, ainsi qu'à son gendre Mosse de Calatayud, Juifs de Valence, condamnés à l'exil perpétuel de leur cité par le baile général du royaume

de Valence et un assesseur de la cour de la capitale pour avoir trempé dans le meurtre de leur coreligionnaire Açach Roig, courtier de Valence. — **Valence, 7 décembre 1301**

Reg. 199, f° 11.

2767. — Jucef Avinçeprut, Juif de Murviedro, mort sans héritier, se trouvait obligé à l'égard de la cour royale pour certaine somme. En vue de recouvrer cette créance, Jaime II avait fait engager un procès par son procureur contre Hugues de Bellpuig, frère et héritier de feu noble Bertrand de Bellpuig, débiteurs de Jucef Avinçeprut. A la supplique de Hugues, le roi lui accorde des lettres de rémission. — **Valence, 15 janvier 1301/2.**

Reg. 199, f° 14.

2768. — Lettres de non solidarité fiscale délivrées par Jaime II à Juceff Allorquin, Juif de Valence. — **Valence, 28 janvier 1301/2.**

Reg. 199, f° 32 v°.

2769. — Jucef, fils de Salamon Addaran, Juif de Valence, était accusé d'avoir, en compagnie de Juceff Xapicut, frappé et injurié Ismael Aminorisp, médecin juif de Valence, qui avait obtenu un privilège royal menaçant d'une amende de 1.000 morabotins d'or quiconque le frapperait ou l'injurierait. De plus, l'agresseur avait dépouillé le médecin des privilèges qu'il portait et les avait fait brûler. Accédant à la supplique de Jucef, Jaime II lui accorde sa grâce moyennant une composition de 800 sous réaux de Valence. — **Valence, 29 janvier 1301/2.**

Reg. 199, f° 31.

2770. — Locataire de Jahuda Alatzar, Issach Xaprut, fils de feu Abrahim, Juif de Valence, avait découvert dans sa maison un très grand trésor. De plus, au mépris de la peine dont le baile ou le procureur du royaume de Valence le menaçait, il avait épousé une Juive mariée, acheté le silence de l'entourage et même soudoyé le mari éconduit. Jucef Xaprut, son frère, était accusé, à son tour, d'avoir violé et blessé atrocement une Juive mariée, d'avoir frappé et injurié le médecin juif Ismael Crespi. Pour obtenir des lettres de rémission, Issach et Jucef doivent verser 8.000 sous réaux de Valence. — **Valence, 29 janvier 1301/2.**

Reg. 199, f° 34 v°.

2771. — Jaime II mande à la communauté juive et à l'aljama sarrasine de Tarazona d'obéir au nouvel alcaide que le baile général d'Aragon vient de nommer. — **Cervera, 1er avril 1302.**

Reg. 199, f° 60.

2772. — Privilège général, expédié à sept exemplaires, concédant à toutes les aljamas de la couronne que les détenus pour dettes ou non paiement d'impôts ne puissent être contraints de payer le carcelage ou quelque autre redevance au geôlier, qui ne devra pas leur intercepter les vivres. — **Lérida, 8 avril 1302.**

Reg 199, f° 68 v°.

2773. — Considérant la pauvreté de l'aljama juive de la cité de Lérida, Jaime II prescrit qu'à chaque taxation par les collecteurs royaux des contribuables juifs de cette communauté, les adénantades devront être présents, puisqu'aussi bien personne ne connaît mieux qu'eux les ressources de leurs administrés. — **Même date.**

Reg. 199, f° 70 v°.

2774. — Les conseillers de la cité de Barcelone ordonnent que tout Juif qui, au passage du Saint-Sacrement porté par un prêtre, ne se sera pas agenouillé, sera puni de 10 sous d'amende ou de dix jours d'exposition infâmante. — **11 avril 1302.**

Archives municipales de Barcelone, Libres de crides e ordinacions. Cf. Kayserling, *Juifs à Barcelone*, dans *Rev. des Ét. juives*, t. XXVIII (1894). p. 110.

2775. — A la prière de son entourage et considérant les services qu'Açach, Juceff et Jahuda, fils de feu Vidal Avenneçora, Juifs de Saragosse, ne cessent de lui rendre ainsi qu'à la reine, Jaime II fait abandonner les poursuites dont ces Juifs étaient menacés pour avoir trempé dans le meurtre d'un marchand et d'Açach Çuder, ce dernier assassiné dans la prison de noble Lope Ferrench de Luna, alors gouverneur d'Aragon. La rumeur publique les accusait également d'entretenir des relations adultères avec des chrétiennes. Mais l'enquête a démontré que tout cela n'était que diffamation. — **Saragosse, 7 mai 1302.**

Archives d'Aragon, reg. 199, f° 77 v°.

2776. — Rémission royale, moyennant 10.000 sous de Jaca, aux contribuables juifs de l'aljama de Saragosse et à leurs adénantades, secrétaires ou collecteurs, inculpés de parjure, d'infraction aux tacanes, statuts et ordonnances, de mauvaise comptabilité, d'administration frauduleuse, etc. — **Même date.**

Reg. 199, f° 78.

2777. — Jaime II mande au baile général d'Aragon d'abandonner l'enquête ouverte contre les frères Açach, Juceff et Jahuda Avinazfora, Juifs de Saragosse, qui ont bénéficié de lettres de rémission touchant la mort d'Açach Çuderon. — **Saragosse, 11 mai 1302.**

Reg. 199, f° 79.

2778. — Jaime II mande au mérine de Saragosse de relâcher les Juifs Secrin Cadaix et Mahir de Roda, qu'il lui avait ordonné de poursuivre et saisir pour avoir transféré leur domicile à Pedrola. — **Saragosse, 15 mai 1302.**

Reg. 199, f° 79 v°.

2779. — Jaime II fait connaître aux aljamas juives du royaume de Murcie qu'il veut qu'on répare et consolide le château d'Oriolet, situé près d'Oriola, afin que la localité soit désormais mieux défendue. Il leur enjoint à cette fin de répartir entre elles une imposition de 6.000 sous réaux de Valence et d'en remettre le produit au procureur du royaume de Murcie. — **Saragosse, 20 mai 1302.**

Reg. 199, f° 85.

2780. — Des Juifs, « peupleurs » de Pedrola, s'étaient rendus habitants de Saragosse et d'Alagón en se faisant inscrire sur les rôles de contribution des communautés juives de ces deux villes pour un temps déterminé et sous peine de parjure. Anciens vassaux de Lope Ferrench de Luna, ils craignaient que, par suite de leur départ, une guerre n'éclatât entre ce noble et le roi. A la supplication de Ferrench, Jaime II autorise les « peupleurs » à retourner faire résidence personnelle à Pedrola sans que les aljamas de Saragosse et d'Alagón puissent s'y opposer, conformément au privilège de feu Alfonso III. — **Même date.**

Reg. 199, f° 85. — Semblable faveur à Açach Avennaçora, Juif de Saragosse (f° 85 v°).

2781. — Bonsenyor, fils de feu Astrug d'en Bonsenyor, Santo Desforn et Mosse Thoros Gracian, Juifs de Barcelone, se trouvaient, il y a quelque temps, à Alexandrie, dans une église grecque ou chrétienne de la « Sentura ». Là, ils auraient adressé à un clerc et à d'autres personnes présentes dans le saint lieu des paroles injurieuses. Ils se seraient, en outre, livrés dans l'église à des excès de gestes et de langage. Ces faits scandaleux furent rapportés à l'infant don Jaime, fils aîné du roi et son procureur en Aragon et Catalogne. Le baile et le viguier de Barcelone firent une enquête, et aussi l'élu de Barcelone, frère Juán de Lotgerio, de l'ordre des Prêcheurs, inquisiteur du siège apostolique, puisque le crime reproché était d'espèce ecclésiastique. L'enquête ayant été négative, Jaime II accorde aux inculpés des lettres de rémission. — **Jaca, 24 juin 1302.**

Reg. 199, f° 95. — Charte expédiée à trois exemplaires (f° 95 v°), un pour chaque intéressé.

2782. — Mandement au sous-procureur de Catalogne de remettre en liberté les trois Juifs gràciés, ainsi que leurs répondants et leurs biens. — **Même date.**

Reg. 199, f°s 95 v°-96.

2783. — Jaime II concède à tous les Juifs de l'aljama et collecte de Barcelone que les détenus juifs ne puissent être soumis à la question ou torture sans l'ordre exprès du roi, ni sans la connaissance interlocutoire du juge compétent ou de son assesseur. — **Même date.**

Reg. 199, f° 96.

2784. — Il leur concède, en outre, qu'ils puissent interjeter appel de l'arrêt interlocutoire du juge. Mandement aux fonctionnaires royaux d'admettre cet appel. — **Jaca, 24 juin 1302.**

Reg. 199, f° 96.

2785. — Jaime II a appris de la part d'Ezday, fils de Bonafos, Juif de Saragosse, que, sur commandement d'un trésorier royal, le mérine de cette ville avait saisi sur ledit Ezday 300 sous Jaca de cens qu'il percevait annuellement sur la leude mage de Saragosse, plus une pension annuelle sur le boucher et le tailleur (*tayllatore*) qui avaient précédé Ezday dans la fonction de leudaire. Le roi mande au mérine Gil Carini d'annuler sa saisie. — **Jaca, 25 juin 1302.**

Reg. 199, f° 97.

2786. — Jaime II ratifie les conventions passées entre la communauté des aldées de Calatayud et l'aljama juive de cette ville au sujet des sommes prêtées par les créanciers juifs à ladite communauté (Calatayud, 2 avril 1302). — **9 juillet 1302.**

Reg. 200, f°s 235-236 v°, dialecte aragonais.

2787. — Confirmation royale de l'accord conclu entre le conseil de Calatayud et la communauté juive de cette ville (Calatayud, 2 mai 1302, l'année 1340 de l'ère espagnole) au sujet des créances souscrites à celle-ci par celui-là. — **9 juillet 1302.**

Reg. 200, f°s 232-234 v°, dialecte aragonais.

2788. — Lettres de rémission accordées par Jaime II, moyennant 3.000 sous de Jaca, à Bargell, fils d'Açach Almozni, Juif de Jaca, faussement accusé d'entretenir des relations coupables avec plusieurs chrétiennes, notamment avec Jordana, fille d'un habitant de Jaca. — **Jaca, 10 juillet 1302.**

Reg. 199, f° 102.

2789. — Jaime II concède à tous les Juifs de l'aljama et de la collecte de Lérida qu'ils ne puissent être soumis à la torture ou question pour quelque crime ou délit que ce soit. — **Huesca, 19 juillet 1302.**

Reg. 199, f° 103.

2790. — Rémission royale, moyennant la composition de 4.500 sous de Jaca, à l'aljama juive de Téruel, passible de poursuites pour avoir escamoté une somme de 858 sous 9 deniers sur les 1.858 sous 9 deniers du tribut annuel. — **Barcelone, 11 septembre 1302.**

Reg. 199, f°s 117 v°-118.

2791. — Jaime notifie la rémission précédente à Gil de Jaca, baile général du royaume d'Aragon, qui avait engagé une action contre l'aljama juive de Téruel. Il lui enjoint de réclamer à cette dernière la lettre, écrite sur papier, par laquelle Jaime Ier avait limité à 1.000 sous le tribut exigible de ladite aljama. Une note additionnelle fait connaître que le privilège de Jaime Ier et la confirmation de Jaime II ont été remis au baile et lacérés. — **Même date.**

Reg. 199, f° 118.

2792. — Jaime II informe ses officiaux de Saragosse que, dans l'intérêt des Juifs de l'aljama de cette ville, les adénantades appréhendés pour dettes ne pourront être retenus tous ensemble, mais que deux d'entre eux devront être laissés en liberté pour continuer à s'occuper du remboursement des dettes et du paiement des contributions royales. — **Barcelone, 15 septembre 1302.**

Reg. 199, f° 115.

2793. — Jaime II notifie au mérine et aux autres officiaux de Saragosse qu'il a délivré des lettres de non solidarité fiscale à la Juive Oro et à ses fils, marchands drapiers à Saragosse. Aucune étoffe ou draperie de France ne pourra être enlevée de leur ouvroir ou teinturerie. — **Barcelone, 20 septembre 1302.**

Reg. 199, f° 120 v°.

2794. — Dans une supplique présentée au roi, les prud'hommes et la communauté de Saragosse ont attesté que le médecin juif Rabi Salamon Avenjacob était indispensable à leur cité pour soigner les malades et qu'à ce titre il ne devait demeurer solidaire de ses coreligionnaires insolvables. Jaime II se rend à ces excellentes raisons ; il dispense, en outre, Avenjacob de l'obligation d'assumer la fonction d'adénantade ou toute autre charge de la communauté juive, afin qu'à toute heure du jour ou de la nuit ce médecin puisse aller et venir librement dans Saragosse pour soigner les malades. — **Saragosse, 20 septembre 1302.**

Reg. 199, f°s 120 v°-121.

2795. — Rémission royale, moyennant 3.000 sous barcelonais, à Abraffim Almuzuino, Juif de Jaca, faussement accusé d'avoir courtisé des chrétiennes de la ville. — **Girone, 27 septembre 1302.**

Reg. 199, f° 126.

2796. — Jaime II mande à Francisco de Aler, habitant de Jaca, qu'il avait chargé d'arrêter Abraffim Almuzuino, de ne pas donner suite à ce projet. — **Même date.**

Reg. 199, f° 126 v°.

2797. — Les syndics et procureurs de l'aljama juive de Girone ont supplié le roi de confirmer le privilège par lequel feu Pedro III avait décrété qu'aucun Juif domicilié à Girone ne pouvait être arrêté pour quelque délit, sauf pour homicide, s'il fournissait une caution de 100 morabotins. Jaime II confirme cette franchise en y ajoutant une nouvelle restriction : si ce n'est pour un délit susceptible d'entraîner la mutilation d'un membre. — **Girone, 12 novembre 1302.**

Reg. 199, f° 134.

2798. — Jaime II mande au viguier, au baile et aux autres officiaux de Girone de ne pas ouvrir d'enquête contre les Juifs de l'aljama et collecte de Girone-Besalú si aucune plainte n'est portée préalablement devant leur juridiction ; en exécution du privilège de Jaime Ier, les fonctionnaires n'ont pas à remplir le rôle d'accusateurs ni de demandeurs. — **Même date.**

Reg. 199, f° 134 v°.

2799. — Jaime II avait prorogé l'échéance des dettes souscrites aux Juifs de Calatayud par les habitants de cette ville et de sa banlieue en la reculant de la Saint-Michel à la Noël. Mais, empêchés par la guerre et les contributions royales, les débiteurs déclarent qu'ils ne peuvent montrer commodément leurs quittances dans le délai fixé. Le roi leur accorde un nouveau sursis jusqu'à Pâques. — **Barcelone, 20 novembre 1302.**

Reg. 200, f° 236 v°.

2800. — Un procès durait depuis longtemps entre le baile royal de Barcelone et l'aljama juive de cette ville qui prétendait avoir le droit, en vertu d'un privilège de Jaime Ier, de tenir des tables de boucherie hors du call judaïque. Pour mettre fin à ce conflit, Jaime II promulgue le règlement suivant : 1° Que les secrétaires et les autres membres de la juiverie puissent dresser hors de l'enceinte du call, devant la maison du Juif Maymo de Forn, des tables destinées à recevoir la viande des animaux abattus par les Juifs. Ces tables ne devront pas excéder quarante-six pans de canne barcelonaise ; après la vente, elles seront rangées contre le mur pour ne pas entraver la circulation. 2° Que, sur ces tables, la viande ne soit coupée et débitée que par des bouchers de l'aljama. 3° Qu'à cet emplacement il ne soit procédé à la décollation ni au pelage de l'animal. 4° Que, chaque année, les rabbins, chargés de décoller les viandes judaïques, jurent au baile de Barcelone qu'il ne sera tué que le

nombre de bêtes nécessaire à la consommation de l'aljama; qu'ils ne remettent aux bouchers chrétiens que les viandes non judaïques. Un serment du même genre devra être prêté par les bouchers chrétiens. — **Barcelone, 26 novembre 1302.**

Reg. 200, f° 140.

2801. — Rémission royale, moyennant 2.077 sous 9 deniers de Jaca, à l'aljama juive de Daroca, passible de poursuites pour avoir escamoté une somme de 283 sous 4 deniers sur les 1.783 sous 4 deniers du tribut annuel. — **Tarragone, 10 décembre 1302.**

Reg. 200, f° 142 v°.

2802. — Jaime II informe Gil de Jaca, baile général d'Aragon, qu'Açach Almulin, Juif de Daroca, a composé avec le fisc au sujet des 283 sous retenus par l'aljama sur l'argent du tribut. Il lui enjoint de retirer le privilège de Jaime Ier et la confirmation que lui-même en avait faite des archives de la communauté juive de Daroca. — **Même date.**

Reg. 200, f° 143.

2803. — Note constatant que Gil de Jaca a lacéré et réintégré dans les archives de la chancellerie les deux privilèges royaux qui avaient limité à 1.500 sous la cotisation de l'aljama juive de Daroca (Téruel, 10 juillet 1303). — **Même date.**

Reg. 200, f° 143.

2804. — Lettres de non solidarité fiscale accordées à Jacob Handalo, drapier juif à Saragosse. — **Tortose, 31 décembre 1302.**

Reg. 200, f° 186 v°.

2805. — Jaime II informe le mérine et les officiaux de Saragosse qu'il a concédé des lettres de non solidarité au drapier juif Oro et à ses fils. — **Tortose, 6 janvier 1302/3.**

Reg. 200, f° 158.

2806. — A la supplique de l'aljama juive de Tauste, Jaime II lui accorde qu'à l'avenir le tribut annuel dont elle est redevable puisse être acquitté en deux versements semestriels, le premier dans le courant de janvier ou février, le second dans le courant de juillet ou d'août. — **Tortose, 18 janvier 1302/3.**

Reg. 200, f° 165 v°.

2807. — Jaime II réclamait le monnayage à toutes les aljamas juives du royaume d'Aragon et à celle de Lérida. Mais une délégation de ces communautés vient de faire observer à la cour que jamais pareil droit ne

leur a été demandé. Le roi est obligé d'en convenir ; il reconnaît également que les aljamas doivent être quittes de toute chevauchée, quinte et rançon. Tout cela est remis moyennant la composition de 30.000 sous de Jaca. Une expédition de la présente reconnaissance est faite à l'aljama de Lérida avec cette légère modification : au lieu d'exemption de la quinte, il faut lire : franchise du bovage. — **Tortose, 23 janvier 1302/3.**

Reg. 200, f° 174.

2808. — Jaime II à ses fidèles Garsia de Sayas, Martin Azenario de Miedes, Jucef Abenhalaut et son fils Azmael, désignés par les communautés chrétiennes et juives de la ville et des aldées de Calatayud pour connaître des contrats de prêts à intérêt. Plusieurs débiteurs des Juifs, manquant de biens meubles et de toute ressource, avaient fait connaître au roi qu'ils ne pouvaient satisfaire leurs créanciers aux termes convenus, à moins d'y employer une partie de leurs immeubles. Jaime II mande aux commissaires précités de faire payer sur les immeubles ceux qui ne peuvent se libérer sur leurs meubles. — **Tortose, 29 janvier 1302/3.**

Reg. 200, f° 237.

2809. — Des créanciers juifs de Calatayud essayaient de cacher leurs titres pour laisser passer les termes échelonnés et réclamer le remboursement de leurs prêts dans leur totalité. Informé de ces tentatives, Jaime II mande aux commissaires des dettes de faire publier que, dans le délai d'un mois, les Juifs devront leur exhiber leurs titres de créances sous peine d'annulation. — **Même date.**

Reg. 200, f° 237.

2810. — Jaime II fait connaître au mérine et aux autres officiaux de Saragosse qu'il a accordé des lettres de non solidarité à Çatic Avinjafia, fils de feu Samuel, drapier juif de la ville. Pourvu que ce contribuable acquitte sa quote-part d'impôts, il ne lui sera infligé aucune saisie des pièces de draps et draperies de France qu'il met en vente dans sa boutique. — **Tortose, 11 février 1302/3.**

Reg. 201, f° 2 v°.

2811. — A la requête des Juifs de l'aljama de Villafranca, Jaime II leur confirme un privilège d'Alfonso III (Barcelone, 5 janvier 1291) en y ajoutant la clause suivante : les battants du portail par eux projeté ne pourront être fermés ni de jour ni de nuit que pendant la semaine de Pâques, où les Juifs ont coutume de fermer leur juiverie, à moins qu'ils n'en aient obtenu l'autorisation des jurés de Villafranca. — **Villafranca, 6 mars 1302/3.**

Reg. 200, f° 191 v°.

2812. — Jaime II mande au geôlier de Tortose de ne rien exiger, pour le carcelage, des prisonniers juifs s'il ne l'exige en même temps des détenus chrétiens. — **Valence, 9 avril 1303.**

Reg 200, f° 196.

2813. — Jaime II, voulant récompenser Omar Abnarranhel, médecin juif de Valence, des services médicaux qu'il lui a rendus personnellement et, en même temps ayant égard à son grand âge, lui accorde des lettres de non solidarité et le dispense du port de la cape. — **Valence, 16 avril 1303.**

Reg. 200, f° 210.

2814. — Jaime II, ayant appris que des Juifs castillans, originaires du royaume de Murcie, appréhendaient de revenir dans leur patrie sans être nantis du guidage spécial de la cour d'Aragon, donne pleins pouvoirs au baile général du royaume de Murcie de leur garantir la sécurité de leur voyage de retour. — **Valence, 24 avril 1303.**

Reg. 200, f° 214.

2815. — Jaime II consent une remise de 1.000 sous, pendant quatre ans, sur le chiffre du tribut que l'aljama juive de Murcie a coutume de verser. — **Valence, 25 avril 1303.**

Reg. 200, f° 215.

2816. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous réaux, à Jahuda Abenhacen, Juif de Valence, inculpé de malversations. Jahuda avait acheté les revenus de la table royale du poids de Valence à son coreligionnaire Mosse Alcostanti, baile du royaume de Valence sous le règne de Pedro III. — **Valence, 13 mai 1303.**

Reg. 200, f° 222.

2817. — Charte royale en faveur des Juifs de Majorque. — **Téruel, 13 juillet 1303.**

Indiq. : Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, t. XXI, p. 160. Cf. Morel-Fatio, *Revue des Études juives*, t. IV (1882), p. 35, n° 12.

2818. — Jaime II mande à son secrétaire Gil de Jaca, baile général d'Aragon, de saisir les héritages qu'il trouvera avoir été vendus par des Sarrasins ou des Juifs sans le consentement du baile général ou du mérine. — **Téruel, 13 juillet 1303.**

Reg. 201, f° 15. Cf. Amador de los Rios, *Judios de España*, t. II, p. 151, note 1.

2819. — Rémission royale, moyennant 800 sous de Jaca, à Samuel Morbides et Sabat Acrig, Juifs de Téruel, passibles de poursuites judi-

ciaires pour avoir déterré un trésor dans le territoire de Téruel sans l'autorisation du roi et sans même avoir fait de déclaration à la cour royale. — **Montblanch 30 juillet 1303.**

Reg. 201, f° 20 v°.

2820. — A la supplique de plusieurs personnes de son entourage, Jaime II consent à faciliter au médecin juif de Saragosse, Baron Almelich, l'exercice de sa profession en le déclarant non solidaire des autres contribuables juifs et en l'exemptant de toute fonction administrative que ses coreligionnaires voudraient lui confier. — **Montblanch, 30 juillet 1303.**

Reg. 201, f° 21.

2821. — Jaime II mande au mérine de faire observer les privilèges des Juifs de Saragosse, notamment celui qui les empêche d'être arrêtés le jour du sabbat. — **Tarazona, 20 août 1303.**

Reg. 201, f° 25 v°.

2822. — Rémission royale à G. Vidal, inculpé de la mort de Samuel Rossell, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 8 décembre 1303.**

Reg. 201, f° 71.

2823. — Jaime II rappelle à son fidèle Bartolomeo de Rindovelles qu'il lui a mandé, il y a déjà longtemps, d'appréhender en leurs personnes et dans leurs biens les Juifs Abrahim Cuxniel de Soria, Vidal, son cousin, Naçan de Agreda et Rabin Phano de Olmedo, qui avaient transféré leur domicile du royaume de Castille à Tarazona, à moins qu'ils ne fournissent la preuve qu'ils faisaient résidence personnelle dans cette dernière ville. En effet, bien qu'ils se fussent engagés à séjourner pendant quinze ans à Tarazona, ils étaient retournés frauduleussment avec tous leurs biens dans les parties de Castille. Maintenant le roi leur accorde son absolution. — **Tarazona, 22 avril 1304.**

Reg. 202, f° 128 v°.

2824. — Rémission royale aux Juifs et aux Juives qui avaient quitté Saragosse pour s'installer ailleurs, à la condition qu'ils reviendront habiter cette ville dans le délai d'un an. — **Saragosse, 30 avril 1304.**

Reg. 201, f° 129 v°.

2825. — Confirmation par Jaime II du privilège octroyé par Pedro II le 3 décembre 1207. — **Huesca, 15 mai 1304.**

Reg. 201, f°s 138 v°-139,

2826. — Confirmation par Jaime II du privilège octroyé par Alfonso II en septembre 1145. — **Saragosse, 28 juin 1304.**

Reg. 202, f° 156.

2827. — Jaime II accorde un sursis d'un an à un débiteur de Juçef Çadax, Juif de Pedrola, pour 680 sous de Jaca. — **Alagón, 17 juillet 1304.**

Reg. 254, f° 108 v°.

2828. — Rémission royale aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Valence, moyennant 16.000 sous barcelonais, pourvu qu'ils ramènent aux dimensions licites leur synagogue et « almidraz », dont ils avaient exagéré la hauteur et la largeur. — **Valence, 27 décembre 1304.**

Reg. 202, f° 202.

2829. — Jaime II mande à Jahuda Abenvives, Jahuda Abenajub, Bonin Vidal de Parus, Jacob Abbo, Benvenist Arruet, Vives Avennaçen, Jucef Çaprut et Mosse Sibili, Juifs de l'aljama de Valence, de faire la répartition de la composition de 16.000 sous entre les membres de leur communauté. — **Même date.**

Reg. 202, f° 202 v°.

2830. — Mandement royal au baile de Valence de faire contribuer à la composition de 16.000 sous tous les Juifs qui possèdent des bancs dans la synagogue et des biens dans la cité de Valence. — **Valence, 27 décembre 1304.**

Reg. 202, f° 203.

2831. — Rémission royale, moyennant 5.000 sous réaux de Valence, au Juif Jahuda Alatzar, accusé d'avoir arraché un siège ou une fenêtre de la synagogue de Valence, d'avoir déterré du cimetière juif le corps d'un coreligionnaire pour le transporter ailleurs, d'avoir commis plusieurs excès comme secrétaire et administrateur de l'aljama, enfin d'avoir frappé un Juif en présence d'un adénantade. — **Valence, 27 décembre 1304**

Reg. 202, f° 203 v°.

2832. — Jacob Abennuba, Juif de Valence, était accusé devant le ro d'avoir, au terme de ses fonctions d'adénantade, porté une sentence d'interdit et d'expulsion contre la Juive Guamella et Jahuda Aladef, inculpés d'adultère. Jahuda aurait joué entre chrétiens et chrétiennes le rôle d'entremetteur (*leno*) ou d'interprète. Il aurait fait réduire, sous certaine peine, le rôle de la synagogue, souffleté son coreligionnaire Issach de Molina, corrompu avec le doigt une jeune fille juive, extorqué des services de certains Juifs, enlevé des viandes par la violence à la boucherie juive, rompu un siège dans la synagogue, mal administré la

procuration de l'aljama. Jaime II a fait informer contre l'inculpé ; mais désireux de se montrer clément à son égard, il lui accorde, moyennant 2.000 sous réaux de Valence, des lettres de rémission. — **Valence, 27 décembre 1304.**

Reg. 202, f° 204.

2833. — Rémission royale à Samuel Abenvives, Vives Salamo, Açach Xaprut, fils de Jucef, Salamon Alaczar, Jona Sibili, Jucef Alorqui, Naçan Lobell, Mosse Xibili, Ismael Abingalel, Açach Abnajub, fils de Jahuda, et à Mosse Alolaeig, Juifs de Valence, ainsi qu'à Bonjuda Saladi, Juif de Murviedro, inculpés de mauvaise gestion des collectes pendant leur secrétariat, depuis dix ans, par l'aljama juive de Valence. Le premier versera une composition de 600 sous réaux, le deuxième 300, le troisième 400, le cinquième 600 le sixième 800, le septième 400, le huitième 300, le neuvième 100, le dixième 100, le onzième 50, le douzième 50, et le treizième 600. — **Valence, 31 décembre 1304.**

Reg. 202, f° 203.

2834. — Jaime II mande au juge de Téruel de contraindre Ybrahim Tholedano, Juif de cette ville, à rembourser une dette qu'il a souscrite par acte public et dont, malicieusement, il travaille à reculer l'échéance. — **Téruel, 1er janvier 1304/5.**

Reg. 254, f° 101.

2835. — Rémission royale, moyennant 1.300 sous de Jaca, à Mosse, fils de Jacob Avenhalez, Juif de Téruel, inculpé d'adultère avec sa coreligionnaire Oro, fille de Jahuda Abnajari. — **Calatayud, 18 janvier 1304/5.**

Reg. 202, f° 212.

2836. — Confirmation par Jaime II du privilège octroyé par Jaime Ier le 22 avril 1229. — **Calatayud, 27 janvier 1304/5.**

Reg. 202, f° 210.

2837. — Jaime II confie au Juif Içmael de Portella, de la maison royale, la connaissance de l'appel qui pourra être interjeté par des Juifs d'Arajon de sentences rendues dans des procès entre parties juives devant un juge juif. — **Saragosse, 12 mars 1304/5.**

Reg. 231, f° 13.

2838. — Lettre de Jaime II à son lieutenant royal de Majorque au sujet des Juifs. — **Perpignan, 4 avril 1305.**

Publ. : Villanueva, *Viage a las iglesias de España*, t. XXI, p. 165. — Indiq. : Morel-Fatio, *Revue des Études juives*, t. IV (1882), p. 35, n° 13.

2839. — Il a été exposé au roi de la part des paiciers et des prud'-hommes de la cité de Lérida que des chrétiennes, oubliant toute pudeur, vendaient journellement dans la conyraterie juive des étoffes, des fruits, de la volaille, des raisins, des bouquets (*ramos*). Une pareille fréquentation pouvant amener des malheurs, Jaime II prononce l'interdiction de ces ventes dans les limites de la juiverie, sous peine de 5 sous d'amende. Les vendeuses qui s'adressent à une clientèle juive devront apporter leurs marchandises sur la place de la Cadena del Romeu. — **Barcelone, 18 mai 1305.**

Reg. 203, f°s 19 v°-21.

2840. — Rémission royale à Juceff Besers, Juif de Villafranca, et à Astrug Biona, Juif de Barcelone, inculpés de navigation et d'exportation prohibées. Au mépris de l'ordonnance royale, ils avaient expédié par mer des marchandises vers les parties d'Alexandrie : Juceff Besers, deux fois, une première sur le bateau de G. de Castellvell, une deuxième sur le navire de B. Comte ; Astrug Biona, sur le navire de Thomas Vidal, parti de la plage de Barcelone dans la direction d'Alexandrie. Une autre fois, les deux marchands juifs s'étaient embarqués sur le navire de Castellvell, touché terre à Callari et mis le cap sur Alexandrie. La composition imposée pour ce trafic en contrebande est fixée à 2 sous par livre de marchandises, soit 800 sous barcelonais. — **Barcelone, 25 mai 1305.**

Reg. 203, f°s 17 v° 18.

2841. — Jaime II, considérant que la plupart des émigrants juifs changent de résidence non pas par nécessité, mais pour se dérober au paiement de l'impôt royal, décrète que ces transfuges ne seront considérés comme habitants du nouveau lieu où ils ont élu domicile qu'à la condition d'y établir leur foyer, leur femme et leur famille, d'y assister aux fêtes de la Circoncision, aux cérémonies du mariage, etc. — **Barcelone, 1er juin 1305.**

Reg. 203, f°s 31 v°-32. — Indiq. : Amador de los Rios, *Judios de España*, t. II, p. 151, note 2.

2342. — Nomination de G. de Riu, de la maison royale, comme alcayde des Juifs des Sarrasins de Tarazona. — **Barcelone, 12 juillet 1305.**

Reg. 231, f° 14.

2843. — Jaime II donne l'assurance à Jahuda, fils d'Astrug d'en Bonsenyor , juif de Barcelone, qu'il ne sera pas détenu pour manquement à ses obligations jusqu'à la Noël. — **Barcelone, 20 juillet 1305.**

Reg. 203, f° 44 v°.

2844. — Concession de la reine Blanche, approuvée par Jaime II, en faveur de Bertrand de Jorba, d'établir une table de viande à Montblanch,

à laquelle les Juifs devront s'approvisionner obligatoirement. — **Barcelone, 13 août 1305.**

Reg. 203, f° 56 v°. — Publ. : de Bofarull, dans *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 568-569.

2845. — Le baile de Montblanch a transmis au roi la protestation des Juifs et des bouchers de cette ville contre la concession de la reine d'Aragon. Les bouchers déclarent que leurs tables sont détérioriées et qu'elles seront complètement dépréciées si elles perdent toute leur clientèle juive ; le cens qui frappe ces tables sera alors disproportionné au faible produit de la vente. Quant aux Juifs, ils protestent contre le choix de Bertrand de Jorba, qui fut autrefois de leur secte ; converti au christianisme, ce baptisé ne manquera pas d'être odieux, comme marchand de viande, à ses anciens coreligionnaires. Jaime II estime ces griefs insuffisants et rejette la pétition des opposants. — **Barcelone, 11 septembre 1305.**

Reg. 203, f° 62 = Publ. : Bofarull, *Memorias*, VI, 569-570

2846. — Jaime II confère à Martin Garces Alcayt, scribe de Uncastillo, la scribanie juive de cette ville. — **Barcelone, 28 septembre 1305.**

Reg. 231, f° 15 v°.

2847. — Rémission royale, moyennant 1500 sous de Jaca, à Asmael Avenbruch, juif de Saragosse, inculpé de subornation de témoins dans un procès d'usure. — **Egea, 17 janvier 1305/6.**

Reg. 203, f° 102.

2848. — Confirmation par Jaime II du privilège octroyé par Alfonso II en décembre 1161. — **Même date.**

Reg. 203, f°s 103 v°-104.

2849. — Confirmation par Jaime II de la charte de franchises concédée par Jaime 1er le 6 février 1233. — **Même date.**

Reg. 203, f°s 103 v°-104.

2850. — Jaime II, considérant que le château d'Egea, en partie écroulé, a besoin d'être relevé et que les Juifs de cette ville sont dans le dénuement, dispense pendant sept ans ces derniers de tout impôt autre que le tribut, à la condition que, durant ce septennat, ils verseront chaque année 700 sous de Jaca à l'œuvre de réparation de la forteresse. — **Calatayud, 9 février 1305/6.**

Reg. 203, f°s 112 v°.-113.

2851. — Rémission royale, moyennant 500 tournois d'argent, à Abrahim Abenmuceyt et Abrahim Abenvives, Juifs de Daroca, inculpés

du meurtre des époux Salomon Albin et Oro, Juifs de la même ville. — **Daroca, 22 février 1305/6.**

Reg. 203, f° 122 v°.

2852. — Jaime II, considérant que pendant les guerres de Castille et de Navarre l'aljama juive de Tauste s'est dépeuplée et que plusieurs de ses membres ont été faits prisonniers, affranchit cette communauté pour trois ans de toute peyte et subside, le tribut excepté. — **Téruel, 6 mars 1305/6.**

Reg. 203, f° 125 v°.

2853. — Nomination de Ferrand P. Adalill à la bailie des Juifs et des Sarrasins de Téruel.— **Téruel, 8 mars 1305/6.**

Reg. 231, f° 18.

2854. — A la prière de don Juan, fils de l'infant défunt don Emmanuel, Jaime II concède à perpétuité au Juif Issach Abennacara, interprète de don Juan, des maisons et des terres sises dans le territoire d'Elche et ayant appartenu au Sarrasin Cid Abonabenadrom, l'ensemble libre de tout service. — **Valence, 10 avril 1306.**

Reg. 203, f° 140.

2855. — Rémission royale, moyennant 6000 sous de Jaca, à Jucef Avenhalahu, Juif d'Alcañiz, inculpé de relations charnelles avec une chrétienne de Lenix, du nom d'Arssende. — **Valence, 3 mai 1306.**

Reg. 203, f°s 150 v°.-151.

2856. — Rémission royale, moyennant 1000 sous de Jaca, à Çatich Samuel et au fils Açach, pupilles de feu Juceff Avenjaffia, Juif de Saragosse, accusé d'avoir outragé et violenté un juré de Cariñena, de l'avoir saisi par la tête et forcé à émettre un faux jugement. — **Epila, 10 juin 1306.**

Reg. 203, f° 171 v°.

2857. — Révocation par la reine Blanche, approuvée par Jaime II, de la concession qu'elle avait faite précédemment de la table des viandes juives à un Juif converti, Bertrand de Jorba. — **Saragosse, 26 juin 1306.**

Reg. 203, f° 172. — Publ. : Bofarull, dans *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 570-571.

2858. — Jaime II mande à son portier G. de Marseille de n'exiger des Juifs de Sos, pour le subside, que 300 sous Jaca et de surseoir à la perception des 200 sous restants jusqu'à nouvel ordre. — **Montblanch, 2 août 1306.**

Reg. 55, f° 69.

2859. — Jaime II informe Salomon d'en Abrayn Adret, Juif de Barcelone, qu'à la supplique des Juifs de Montblanch, la reine et lui ont annulé la concession de la table des viandes hébraïques qu'ils avaient faite à Bertrand de Jorba, comme préjudiciable aux Juifs de cette ville, moyennant une indemnité de 1000 sous barcelonais, payable par ces derniers au concessionnaire évincé. Il lui mande de s'occuper de la liquidation de cette affaire. — **Monastère de Santas Creus, 4 août 1306.**

Reg. 55, f° 69.

2860. — A la supplique des secrétaires et des autres Juifs de l'aljama de Barcelone, Jaime II autorise cette communauté à recueillir dans le call judaïque soixante familles juives expulsées du royaume de France. — **13 août 1306.**

Reg. 203, f° 189 v°. — Indiq. : Amador de los Rios, *Judios de España*, t. II, p. 151 ; Kayserling, *Les Juifs de France en Espagne*, dans *Rev. des Et. Juives*, t. XXVII (1893), p. 149.

2861. — Rémission royale, moyennant 900 sous barcelonais, à Astrug Caravida, fils de feu Salomon, Juif de Villafranca, inculpé mais non convaincu de relations intimes avec une chrétienne. Sous cette première forme, la charte a été retournée et lacérée à la chancellerie, le bénéficiaire ayant refusé de l'accepter ainsi libellée. Le 22 avril 1307, à Montblanch, la grâce est renouvelée à Caravida, mais gratuitement. — **Tarragone, 15 octobre 1306.**

Reg. 203, f° 201 et reg. 204, f° 30.

2862. — Jaime II autorise un apostat Jaime Perez à prêcher le christianisme aux Juifs dans leur synagogue. — **1306-1308.**

Reg. 204-205, f° 174. Cf. Kayserling, *Raymond Lulle convertisseur de Juifs*, dans *Rev. des Et. Juives*, t. XXVII (1893), p. 148.

2863. — Nomination de B. Vidal à la scribanie des Juifs de Barbastro. — **Oriola, 3 février 1306/7.**

Reg. 231, f° 22.

2864. — Jaime II a concédé à l'aljama juive d'Elche que tous les Juifs accourus de son royaume pour s'établir à Elche fussent exempts d'impôt la première année de leur établissement. Il mande au baile de sa terre en deçà de la Sexona de faire observer la présente franchise. — **Alacant, 10 février 1306/7.**

Reg. 203, f° 242 v°.

2865. — Rémission royale, moyennant 1000 sous barcelonais à Samuel, fils de Samçon Catortça, Juif de Téruel, emprisonné pour avoir

porté des coups et crevé un œil à son concitoyen et coreligionnaire Mosse, fils de Jacob Avenfelaça. — **Valence, 17 février 1306/7**

Reg. 203, f° 243.

2866. — Réglement de Jaime II fixant la forme sous laquelle les Juifs de Valence doivent payer le tribut. – **5 mars 1306/7.**

Reg. 204, f° 6. — Indiq. : Amador de Los Rios, *Judios de España*, t. II, p. 151, n. 3.

2867. — Jaime II autorise Aaron Cophe, Juif de Tortose, bien que répondant et curateur de la succession de Juceff Cofé, son oncle, à acheter une maison ayant appartenu au défunt dans la juiverie basse de Tortose. — **Montblanch, 22 avril 1307.**

Reg. 204, f° 28 v°.

2868. — En passant près d'un mur de Montclus, qui menaçait ruine, la Juive Mira et son fils Samuel avaient été tués par l'écroulement de la muraille. Par un sentiment de pitié, la communauté juive avait fait lever et ensevelir leurs corps sans avoir préalablement demandé l'autorisation au mérine de Huesca et Barbastro. Ce dernier ayant condamné l'aljama à lui payer double chalonge d'homicide, Jaime II mande au mérine de ne pas contraindre la communauté à lui payer cette amende. – **Montblanch, 22 avril 1307.**

Reg. 204, f° 30 v°.

2869. — Jaime II, considérant les services rendus par le médecin juif de Valence, Omar Abnacahuel, et compatissant à son grand âge, le dispense du port de la cape et de l'obligation de répondre pour ses coreligionnaires insolvables. — **Même date.**

Reg. 204, f° 48.

2870. — Jaime II autorise l'aljama juive de Montclus à recevoir dans son sein quatre familles israélites chassées de France. Parmi les exilés se trouvaient Vidal de Bologne et Me Boniface ou Bonefant, médecin (*fisicus*). — **Montblanch, 24 avril 1307.**

Reg. 204, f° 34. — Publ. : J. Miret y Sans, *Rev. des Et. Juives*, t. LIII, p. 257-258.

2871. — Jaime II autorise le refugié Jucef Samuel, qui faisait partie des soixante familles françaises recueillies dans le call judaïque de Barcelone, à transférer son domicile à Lérida ou dans un autre lieu du royaume d'Aragon. — **Montblanch, 29 avril 1307.**

Reg. 204, f° 35.

2872. — Actes relatifs à la confiscation et à la vente des biens ayant appartenu aux Juifs de Montpellier. Transaction entre Philippe le Bel et Jaime, roi de Majorque, seigneur de Montpellier, pour le partage du produit de cette confiscation. — **Loches, 7 juin 1307.**

Archives nationales de France, JJ 40, n° 143. Publ. : Saige, *Juifs de Languedoc* (Paris, 1881, in-8°), p. 308-319 ; l'accord avec le roi de Majorque est du 21 août 1307 (Perpignan).

2873. — Un des refugiés français de l'aljama de Montclus. Vidal de Bologne (Bolunya), ayant exposé au roi qu'il ne pouvait vivre commodément à Montclus, Jaime II lui permet de se transporter avec sa famille et ses biens, dans un autre lieu du royaume d'Aragon, nonobstant la défense royale faite aux Juifs expulsés de France de résider dans les terres de la couronne. — **Huesca, 26 juin 1307.**

Reg. 204, f° 53.

2874. — Rémission royale, moyennant 7.000 sous de Jaca, aux frères juifs Çetich et Samuel, fils de feu Jucef Çetich Avenjahia, à Affasbonya et Assidella, leurs femmes, ainsi qu'à leur coreligionnaire Jucef Avenmori, passibles de poursuites parce que le père Avenjahia les avait placés sous la protection et sauvegarde du commandeur de Montblanch au mépris de la domination royale, en suite de quoi leurs biens avaient été saisis. — **Huesca, 15 juillet 1307.**

Reg. 204, f° 73.

2875. — Jaime II concède aux Juifs de Jaca qu'ils ne puissent être détenus pour non paiement de taille hors des limites de la juiverie. La maison de détention doit être un immeuble du quartier juif, afin que les femmes ou les filles des prisonniers qui leur porteront des victuailles ne soient pas l'objet de scandales ou d'avanies. — **Même date.**

Reg. 204, f° 73 v°.

2876. — Jaime II accorde des lettres de non solidarité fiscale au drapier juif de Huesca, Abrahim Aborrabe, fils d'Azmael ; pourvu qu'il acquitte sa part d'impôts, son ouvroir de draperie ne pourra être fermé ni ses étoffes saisies. — **Huesca, 13 août 1307.**

Reg. 204, f° 86.

2877. — Rémission royale, moyennant 5.000 sous barcelonais, à Astrug Atçay, Juif de Montblanch, inculpé d'usage de faux dans ses opérations de créancier. — **Saragosse, 23 août 1307.**

Reg. 204, f° 89.

2878. — Jaime II informe le baile de Barcelone et le scribe royal P. de Letone que les répondants et héritiers d'Issach Vives, Juif de Barcelone,

dont il avait fait saisir les biens pour transport de marchandises prohibées à Alexandrie, ont été admis à composition. — **Saragosse, 24 août 1307.**

Reg. 204, f° 88 v°.

2879. — Nomination de Juán Ferrand à l'office de baile des Juifs et des Sarrasins de Téruel. — **Saragosse, 30 août 1307.**

Reg. 231, f° 24 v°.

2880. — A la prière de dame Constance, reine de Castille, sa nièce, et considérant les services rendus par son protégé, Jaime II affranchit le Juif Ismael de Portella, ainsi que ses deux fils Issach et Jaffuda, et tant qu'ils cohabiteront ensemble, leur vie durant, de toute quête et prestation royales. — **Alagón, 7 septembre 1307.**

Reg. 204, f° 93.

2881. — L'examen des rescrits pontificaux et de missives cardinalices a révélé au roi que le médecin espagnol (*phisicus ispanus*) Vincent Esteban s'était converti du judaïsme à la foi catholique et qu'il s'était rendu digne par là de la faveur royale. Jaime II le reçoit donc sous son guidage et sa sauvegarde, ainsi que sa famille et tous ses biens, sous peine pour tout contrevenant d'une amende de 500 morabotins d'or. — **Alagón, 18 septembre 1307.**

Reg. 204, f° 108.

2882. — Jaime II dispense Abraym Alphahuel, médecin juif à Huesca, se vie durant, de l'obligation d'héberger chez lui quelque membre de la famille royale. — **Alagón, 26 septembre 1307.**

Reg. 205, f° 152.

2883. — Le 12 juin 1300, à Lérida, Jaime II avait accordé des lettres d'abolition au médecin Samuel de Portella, à ses fils Açach, Abrahim, Bitas, Ismael, à sa fille Aldonça, femme d'Abrahim de Portella et mère d'Issach, à son autre fille Oro, femme de Salomon de Portella et mère de plusieurs enfants, ainsi qu'à tous les autres Juifs qui s'étaient enfuis de Tarazona à la suite de la mort de Muça de Portella, — à la condition que cette famille payât au trésor chaque année 500 sous de Jaca pour le tribut et les autres impôts. Le roi permet, en outre, aux survivants de revenir en Aragon. — **Epila, 4 octobre 1307.**

Reg. 204, f° 108.

2884. — Rémission royale, moyennant 600 sous de Jaca, à Jucef Abecarda, Juif de Daroca, inculpé d'avoir volé nuitamment des chaudrons (*olas*) de cuivre, des mortiers de laiton et autres ustensiles dans la maison de Juán de Nombrevilla, à Daroca. — **Valence, 3 décembre 1307.**

Reg. 204, f° 119.

2885. — Jaime II accorde sa rémission, moyennant 500 sous barcelonais, à Verzelay Benvenist, Juif de Montblanch, comme administrateur de ses enfants, à la juive Dudona et à son fils Juceff Cap, inculpé de fraude relativement à la sucession de Jucef Vidal et d'Astrug, son fils. — **Valence, 7 janvier 1307/8.**

Reg. 205, f° 230.

2886. — Jaime II confie à Alfonso Guillelmo l'office de secrétaire, occupé jusqu'alors à Elche par le Juif Issach Vidal et qui consistait à mettre au net tous les livres écrits en arabe des officiers et collecteurs du territoire d'Elche. Il lui concède qu'il puisse prélever, chaque année, pour son salaire, 400 sous barcelonais. — **Valence, 16 janvier 1307/8.**

Reg. 231, f° 59.

2887. — Abraffim, neveu de l'Alfaquim, Juif de Valence, dénoncé par un sergent de la cour de cette cité, avait été condamné par contumace à perdre l'oreille droite. Accédant à sa prière, Jaime II lui accorde son pardon. — **Valence, 30 mai 1308.**

Reg. 205, f° 167.

2888. — Les procureurs royaux afferment les leudes, cens et autres revenus de la couronne à des Juifs des comtés de Roussillon et de Cerdagne. — **1308, 1360, 1370.**

Indiq. : P. Vidal, *Juifs de Roussillon*, p 58.

2889. — Le sceau de cire de majesté appendu à un privilège de Jaime Ier (Saragosse, 10 mai 1234 = ère 1272) s'étant effrité de vétusté, l'aljama juive de Huesca avait supplié Jaime II de renouveler par rescrit ce privilège. Le roi confirme aux Juifs de Huesca qu'aucun chrétien ne puisse, à l'occasion d'un vol ou pour tout autre motif, violer leur domicile, accomplir un coup de force, emprisonner l'un d'entre eux.
Huesca, 19 janvier 1308/9.

Reg. 205, f° 234.

(*A suivre.*)

Jean Régné.

NOTES ET MÉLANGES

UN MAITRE DES MONNAIES JUIF EN GASCOGNE

AU XIVe SIÈCLE

Dans le dernier fascicule de la *Revue numismatique* (1923, 1 et 2), M J. Bailhache publie une notice sur un atelier monétaire peu connu de l'Aquitaine anglaise au XIVe siècle, situé à Mézin (*Medicinum* ou *Mesiacum*) dans le Lot-et-Garonne (arrondissement de Nérac). Un des documents qui révèlent l'existence de cet atelier, document également publié par M. Bailhache (p. 42), est une charte du roi de France Jean le Bon, datée de Paris (novembre 1350, l'année même de son avènement), et conservée au Trésor des Chartes (Archives nationales, J J 80, n° 106, fol. 57 recto). Dans cette charte, le roi ordonne la grâce, la mise en liberté et la restitution dans ses biens d'un personnage détenu depuis longtemps au Châtelet de Paris, et appelé *Salomon Abbi*, originaire de la sénéchaussée du Rouergue. On nous apprend que sous le règne de Philippe VI (après 1342), Abbi avait fabriqué à la Monnaie de Figeac — dont il était alors le « maître » ou concessionnaire — une certaine quantité [1] de gros de Tours au-dessous du poids et de l'aloi légaux (*debilioris ponderis et legis*) d'où était résulté un détournement de 3 marcs d'argent qui fut d'ailleurs remboursé par le délinquant [2] ; d'autre part, « environ » huit ans avant la date

1. Il ne semble pas qu'on puisse espérer identifier ces pièces, car, « en l'absence de toute marque distinctive, il est impossible de reconnaître les produits de l'atelier de Figeac [entre 1301 et 1360] dans la masse des monnaies royales » (Cavalié et Dieudonné, *Rev. num.*, 1911, p. 244).

2. Il faut lire et ponctuer : de quibus (*des trois marcs*) dicti domini et genitoris nostri (*Philippe VI*) gentibus (*les « gens » de la cour des comptes*) pro ipso extitit, ut asserit (*Salomon*), satisfactum.

du document (donc vers 1342), Abbi avait servi à Bordeaux (sans doute à la Monnaie anglaise de cette ville) et dirigé l'atelier monétaire du roi d'Angleterre à Mézin en Gascogne [1], ce dont on lui faisait également un grief.

Le nom Salomon Abbi a une physionomie caractéristique, et quoique, dans les lettres de rémission de 1350, il ne soit suivi d'aucune qualification, je crois que la qualité de juif de ce personnage n'est guère contestable. Je ne l'ai trouvé mentionné dans aucun index ou répertoire dont je dispose, mais sans doute se rencontrera-t-il parmi les lecteurs de la *Revue* quelque chercheur plus érudit ou plus heureux que moi. En tout cas, si l'on admet que Salomon était juif, il est intéressant de constater que *sous le règne de Philippe VI de Valois,* et plus spécialement entre 1342 et 1350, non seulement la présence d'un israélite ait été tolérée dans une province française du sud-ouest, le Rouergue [2], mais encore on lui ait confié les fonctions importantes de maître de la Monnaie de Figeac, contrairement, ce semble, aux stipulations imposées dès 1229 au comte Raymond VII de Toulouse. On voit qu'il faut modifier la formule trop absolue du regretté Isidore Loeb [3] : « on a toutes les raisons de croire que de 1322 [4] à 1359/60 *il n'y a pas eu de Juifs en France* » — à moins toutefois que Salomon Abbi ne soit un juif converti.

Quant à la présence de Salomon Abbi en 1342 à la Monnaie (?) de Bordeaux et à sa nomination, vers cette époque, comme fermier des monnaies à Mézin, en territoire anglais, il n'y a pas lieu de s'en étonner, même s'il était resté fidèle à la foi de ses pères, car nous savons par ailleurs que les Juifs, expulsés de la Guyenne en 1313, y avaient été réadmis par Édouard III dès le commencement, semble-t-il, de son règne (1327).

Théodore Reinach.

1. Mézin avait été pris par les Anglais le 23 juillet 1340 ; l'atelier monétaire y fut sans doute installé pour remplacer celui d'Agen redevenu français la même année (Bailhache).

2. Chef lieu Rodez. Sur les Juifs certains ou présumés de Rodez au moyen âge, voir Gross, *Gallia judaica*, p. 626. Il y a eu, vers 1400 (à Arles ?), un Salomon Davin, de Rodez.

3. *Les Expulsions des Juifs de France au XIVe siècle* (*Jubelschrift Graetz*, 1887), p. 13 du tirage à part. Loeb signale lui-même quelques exceptions.

4. Date de l'édit d'expulsion de Charles IV (24 juillet 1322), d'après Brussel, *Usage général des fiefs*, I, 622.

NAHOUM, II, 9-12, ET JOSÈPHE (*Ant.*, IX, XI, § 239-241).

Le verset 9 du deuxième chapitre de Nahoum, où Ninive est comparée à un réservoir d'eau et qui dépeint l'affolement des habitants, contient un mot de lecture douteuse qui a intrigué nombre d'exégètes. Voici ce verset en entier :

וְנִינְוֵה כְּבְרֵכַת מַיִם מִימֵי הִיא וְהֵמָּה נָסִים עָמְדוּ עֲמֹדוּ וְאֵין מַפְנֶה

La lecture massorétique *mimè hî* oblige à traduire « depuis qu'elle existe ». C'est ainsi que comprend, entre autres, la Bible Zadoc Kahn : « Or Ninive était *de tout temps* comme un réservoir plein d'eau. Et maintenant ils fuient : « Arrêtez ! Tenez bon ! », mais personne ne se retourne. » Mais ce *Mimè hi* est évidemment suspect, et les Massorètes le considéraient déjà comme tel. L'édition de Ginsburg préconise en note la lecture מֵימֵי, d'après la Septante et la Vulgate (Septante : ὡς κολυμβήθρα ὕδατος τὰ ὕδατα αὐτῆς). Mais que faire de הִיא ? Sous la suggestion du grec, Marti et d'autres rapprochent les deux mots et lisent מֵימָיהָ. D'où la traduction suivante : « Ses eaux sont comme celles d'une piscine, et elles s'échappent, etc. ». *Hèma nasim* se rapporterait alors aux eaux, ce qui n'est pas tout à fait invraisemblable, témoin le verset Deut , XXXIV, 7. C'est ainsi que comprend Wellhausen qui pense, d'ailleurs, que מימי est une dittographie de מים. La comparaison viserait l'abandon de la ville par la population qui fuit de toutes parts.

Van Hoonacker[1] observe que l'*Alexandrinus* a τειχη avant ὕδατα. Comme, selon lui, le mot n'a pas été ajouté après coup pour la clarté et l'harmonisation avec l'hébreu actuel, il pourrait représenter une traduction fautive de חמתו = (dont les eaux) « se sont corrompues », mot qu'il faudrait suppléer dans l'hébreu (cf. l'arabe *hamita*). Cela signifierait que le rôle de Ninive est terminé. Mais ce τειχη pourrait aussi, dit-il, venir simplement de Nahoum, III, 8, מים חומתה (mieux encore de II, 6).

Mentionnons enfin l'opinion de Budde et Duhm[2], qui veulent voir dans והמה l'altération et le vestige de אמרו, qui semble, en effet, être sous-entendu devant עמדו.

1. *Les douze petits prophètes*, Paris, Gabalda, 1908, 440-441.
2. Citée par Sellin, *Das zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922, p. 321.

Cependant, si satisfaisante que soit scripturairement la lecture מימיה, elle n'offre vraiment aucun sens intéressant. Que peut bien signifier : *ses eaux* sont comme celles d'un réservoir d'eau? Mais il y a peut-être une autre solution de l'énigme, solution qui nous est suggérée par Flavius Josèphe. Aucun exégète, à ma connaissance, n'a eu l'idée de le consulter à ce propos. Josèphe, malgré ses inexactitudes quand il suit la Bible, malgré l'incertitude fréquente des leçons de ses mss , est tout de même, çà et là, un intéressant témoin et de la Septante et du texte hébreu original Or, il se trouve que, dans le cas qui nous occupe, la prophétie de Nahoum sur Ninive est citée par lui en substance, mais aussi par endroits textuellement, et quelques unes de ses expressions donnent la sensation du texte primitif. Voici donc ce qu'on lit *Ant.*, IX, XI, § 239 Niese : Ἔσται Νινευὴ κολυμβήθρα ὕδατος κινουμένη. Les deux premiers mots soulignés sont empruntés à la Septante, mais κινουμένη « agitée » me paraît refléter l'hébreu המיה ou une forme approchante ; le mot ressemble pour les lettres au texte massorétique et donne un sens satisfaisant [1].

L'image exprime l'agitation des habitants éperdus, mais qu'on cherche à retenir dans la ville. Il en est qui fuient ; on leur crie : Arrêtez, arrêtez ! Josèphe, paraphrasant la fin du verset, dit : « de même le peuple entier en désarroi et comme ballotté sur les flots s'enfuira, et l'on se dira mutuellement : « Arrêtez, demeurez et emparez-vous de l'or et de l'argent » L'interprétation de Josèphe atteste en tout cas ici que *hèma nasim* doit s'entendre des habitants. A noter aussi l'interprétation de בוזו. Selon Josèphe, le conseil est donné aux habitants. « Mais personne, dit-il, ne consentira, car on préfèrera sauver sa vie plutôt que ses biens » (§ 240). C'est le אין מפנה qui semble avoir été lu après בוזו et qui est mis en relation avec la deuxième partie du verset 10, dont le texte actuel offre plus d'une difficulté. En tout cas le μᾶλλον ἢ τὰ κτήματα de Josèphe semble recouvrir les trois derniers mots du verset 10 כבוד מכל כלי חמדה.

Un mot encore à propos du verset 12 *a* איה מעון אריות ומרעה הוא

1. Après que cet article était composé, nous avons eu entre les mains l'ouvrage de J. M. P. Smith, *A critical and exegtical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum*, Edinbourg, 1912. Smith, p. 322, propose, lui, la lecture עמיה, « son peuple, ses défenseurs » (dans cet ordre d'idées, המונה ou המונה vaudrait mieux). Mais ce qui est plus intéressant, c'est la conjecture du Père C.-F. Houbigant rapportée par Smith parmi d'autres exégèses. Houbigant (*Biblia hebraica*, 1753, t. IV, p. 683) propose de lire מרמיה המוה, « aquæ qui *conturbant* eam ». Il s'est rencontré ainsi, ce nous semble, sans s'en douter, avec Josèphe.

לכפירים. L'hébreu n'y présente pas de grande difficulté, sauf מרעה, « pâturage », qui ne s'applique pas bien aux lionceaux. Quelques exégètes voudraient lire מערה, caverne. Josèphe, ici encore, traduit d'assez près ; il écrit, § 241 : ποῦ δὲ ἔσται τὸ κατοικητήριον τῶν λεόντων καὶ ἡ μήτηρ σκύμνων ; (la suite abrège la Bible). Κατοικητήριον est dans la Septante (= מערן). Mais, au lieu que celle-ci donne νόμη (= מרעה), Josèphe a μήτηρ, la *mère* des lionceaux, et le mot est attesté par tous les mss. de Josèphe. On serait tenté de rechercher ici encore une leçon correspondante dans la Bible de Josèphe (אם), étant donné la singularité de מרעה. Ninive a pu être comparée à un repaire de lions et en même temps être considérée comme la mère des lionceaux. Chaque image à part est vraisemblable, s'il y a quelque incohérence dans la juxtaposition des deux. Quoi qu'il en soit, nous signalons aux exégètes les rapprochements qui précèdent et appelons l'attention sur le secours que Josèphe peut apporter dans l'interprétation de ce difficile passage de Nahoum.

JULIEN WEILL.

BIBLIOGRAPHIE

Lewin (Dr B.). — **Ginzè Kedem. A Geonitic Scientific Periodical.** Vol. I. Haifa, 1922, in-8° de v + 110 p. Titre hébreu : גנזי קדם מאסף מדעי לתקופת הגאונים וגו׳.

Ce nouveau périodique, dédié au vénéré grand rabbin de France, annonce l'intention de centraliser les productions intellectuelles de la période gaonique. L'histoire et la littérature juives exigent aujourd'hui plus que par le passé des monographies isolées et des recherches sur les sources, afin d'élargir et de compléter nos connaissances sur les périodes et les pays divers. Ce premier fascicule contient, avec des additions et rectifications, vingt-deux morceaux, la plupart publiés ou étudiés par l'éditeur lui-même, qui offrent plus ou moins d'intérêt pour l'histoire des Gaonim ou pour l'intelligence de la littérature talmudique.

Le n° 1 contient des Réponses du Gaon Haï aux savants de Kabes, en particulier à R. Obadia et R. Moïse b. Abraham, membre de la famille גאמע, encore connue par ailleurs. Ces deux savants sont mentionnés dans les *Teschoubot*, éd. Harkavy, n° 59. R. Moïse fut aussi en correspondance avec Joseph b. Jacob עובל (v. *J. Q. R.*, XIX, 730). D'autres Consultations adressées à Kabes se rencontrent dans *Kohelet Schelomo*, éd. Wertheimer, n° 3 (v. aussi *Revue*, t. XXII, 202-206), ainsi que dans T.-S., 16, 62 (v. *J. Q. R.*, XVIII, 734), לכבוד התלמידים היקרים הדרים במדינת קאבס, puis dans ms. Bodl., 2862, 10 : פי תשובה ללקאבסיין, *Teschoub.* Lyck, n° 1, et *Schaaré Simha*, p. 114. Le ms. Adler, n° 4050, est adressé à R. Abraham b. Moïse, qui appartient vraisemblablement aussi à la famille גמע et a vécu à Kabes.

Voici ce fragment :

P. 1 — 1 על שאר גופו סגיא בהכי. יורנו
אדוננו ברב ענותנותו וגודל חכמתו
ומי שבמרומו שלום יוסיף לאדוננו
משפע ברכותיו ורוב טיבותיו
הכין חזינא דהני טעמי כולהון — 5

שביקין ולא צריכין טבילה באילין
יומי אלא לנדה ולזב ולזבה ולא
סלקא להון טבילה לעולם אילא
במי מקוה שאינן שאובין וביותר
10 אשת איש דלא שריא לבעלה
אילא בטבילה. אבל לענין
בעל קרי בין חולה ובין בריא
בין מרגיל ובין לאונסו בתשעת
קבין סאגי ליה ובנתינה סאגיא
15 ולא צריכי בטבילה דהא בטלוה
לטבילותא. ואותא דמיא דנחתא
ליה נדה כבר נטמאו המים
1 P. 2 ואין מטהרין אילא מים יוצאין
מן הנקב שלמרחץ שֶׁבָּאִים
מן המגור שלמים ישפכם
בין שנפלו כלם על ראשו
5 ובין שלא נפלו כלם על ראשו.
אילא שדרכן להתכוין שלא
יאבדו ויפלו לכן ילכן : ואין
צריך לכוין תשעת קבין אילא
יתן על גופו הרבה מתשעת
10 קבין. וקולא שהורו לכם
הבאין מרומי יפה הוא וכך
אנו נוהגין וכל קדמונינו לפיכך
עשו כך ולא תחושו. ואתה
יקירנו אהובנו החביב עלינו
15 מ"ר אברהם החכם בן מ"ר משה
הרב יאמצכם אלהינו ויסך
בעדכם ויגן עליכם שאתה

Le sujet est traité d'après des sources gaoniques dans Alfasi, *Berachot*, c 3 (cf. *Ha-Eschkol*, éd. Albeck, p. 3 suiv.). Sur les membres de cette famille, consulter aussi D. Rosin, *Reime u. Gedichte des Abraham ibn Ezra*, p. 142 suiv. La question traitée dans le fragment d'Oxford se trouve en abrégé dans les *Teschoub*. Harkavy et les *Gaonica* de Ginzberg. On voit, par cet exemple, combien serait utile un recueil de tous ces fragments. Je crois avoir trouvé le début de la page 7 *a* dans le ms. Adler n° 3632, 1 Voici, en effet, ce qu'on y lit :

L. 30 : פירש רב יוסף הא דתני רב שמעיה עצרת [פעמים] חמשה,
פעמים ששה, פעמים שבעה הינו הכיצד [שניהם] מלאין חמשה והיניהו

שניהם מלאין ניסן ואייר דרחמו אמו וכפרת לכם ממחרת השבת..... ממחרת השבת השביעית תספ״ח״ר ותאנא עלה כת..... מאן תנא דפליג על רב שמעיה.

Le n° 2 est emprunté au ms. Bodl. 2543, p. 143. La Réponse émane du Gaon Scherira ou de son fils Haï Gaon, car elle combat un usage liturgique de Saadya. Le Gaon de Soura blâmait, en effet, la phrase ואור חדש על ציון תאיר, car la bénédiction ne s'applique nullement à la lumière future du temps messianique, mais bien au présent. Au point de vue littéraire, il faut encore renvoyer à *Eschkol*, éd. Auerbach, 9, *Ha-Manhig*, 12 *a*, *Mahzor Vitry*, 65, *Rokèah*, 42 *b*, *Agour*, 12 *a*. Pour l'histoire, cf. Elbogen (*Der jüd. Gottesdienst*, 19; *Studien*, 23), qui a déjà appelé l'attention sur cette Réponse.

Le n° 3 offre une courte liste de Réponses. Des catalogues semblables ont déjà été publiés par Wertheimer et Ginzberg. Les numéros vont de 122 à 148. Le n° 148 se retrouve dans une liste copiée par moi, mais sous le n° 39.

Le n° 4 révèle un folio du Commentaire perdu du Gaon Haï sur le traité *Sabbat*. L'explication de אמגושתא, cité par l'Aroukh au nom de Haï, donne beaucoup de vraisemblance à l'hypothèse de l'éditeur. P. 10, l. 17, il faut renvoyer aux soi-disant *Hilchot Sefer Tora* dans les גנזי מצרים d'E.-N. Adler, p. 19, où nous lisons : ובגמ׳ דאר׳ יש׳ במסכתא דמגלה גרסי הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות ומסרגלין בקנה פי׳ ס״רגל היינו שירטוט. L'auteur d'un Commentaire hebréo-arabe du même traité dans ms. Bodl., 2667, 24 suiv., cite souvent le commentaire et les explications de Haï. Le Commentaire contient, en outre, des mentions d'écrits gaoniques que nous signalerons brièvement.

24 *b* : כוכליאר פסרה רבינו שרירא ז״ל פי תשובה ללקאבסיין.

Ibid. : ומר׳ב צמח גאון פיסרה פי תשובה לבני קירואן.

Ibid. : ומ׳ר ר׳ב נחשון ז״ל פסרה פי תשובה ללקירואן.

Ibid. : ומר רב חננאל, פיר׳ מר רב שרירא.

25 *b* commence ainsi : ופירש אדונינו האי גאון ז״ל et conclut, 26 *a*, par עד כאן פירושיה דרבינו נסים ז״ל, ופירש חד מרבואתא.

Le n° 5 donne quatre pages du Commentaire du même Gaon sur le traité *Berachot*. P. 52 *b* concorde presque mot pour mot avec *Eschkol*, éd. Albeck, 20, et est cité au nom de Haï.

Le n° 6 est adressé à Schemaria b. Elhanan. La Réponse porte la date Schebat 302 Sel. = 991. A cette époque, Scherira était encore Gaon, son fils Haï était Ab. Ce document est d'une importance toute particulière pour l'histoire du texte du Talmud. Nous apprenons qu'on avait apporté de Kairouan à Fostat un exemplaire du traité *Berachot*. Le texte de Kairouan concorde avec celui des éditions, cf. Raschi, *ad loc.*, et Tosafot, *Ber*, 3 *b* suiv. La version du Gaon cite exactement I Chron., xxvii, 34, tandis que notre texte lit par erreur בניהו בן יהוידע, et de même, dans l'argumentation, le Gaon lit autrement, à savoir : ואביו בניהו

d'après II Sam., xx, 23. — Le n° 7 déjà publié dans cette *Revue*, 1902, p. 195, confirme cette lecture. Le fragment contient le commentaire de R. Nissim sur Sanhédrin. R. Nissim, quoique lui-même de Kairouan, dit : שמועה זו עיקרה במסכת ברכות פרק א' ומשובשת היא בכל הנוסחאות ואנו תיקננוה מנוסחי הישיבות והנה אנו כותבים הגירסא כפי מה שתיקנו הישיבות. Sur l'expression ורבנן דוקאני הכין גרסין, cf. *Aroukh*, *s. v.* אחר, *Bet Natan* de Coronel *ad l.* et *En Yaakob*, *Teschoubot Raschba*, n° 48. — Le n° 8 appartiendrait, d'après l'éditeur, au commentaire sur *Berachot* du même Gaon. Le fragment a, sans aucun doute, conservé beaucoup d'éléments gaoniques, comme le prouvent les citations de l'*Aroukh*, du Raschba, etc. La langue n'est pas gaonique, ex. p. 24 : והנך דעות אחרות מילי נינהו. A propos du principe : אין סומכין על דברי הגידא, c'est-à-dire אגדה, cf. R. Samuel b. Hofni dans l'*Oçar tob* de Berliner, 1879, p. 64, cité dans le commentaire de David Kimhi sur I Sam., xxix. L'introduction au *Menorat hammaor* donne cette phrase au nom de Scherira, cf. Landau, *Die Ansichten der Rabbinen*, p. 71, *Ha-Eschkol*, II, 47-53, *Kérem Hémed*, III, 49, *R. É. J.*, XXIII, 313, *Yeschurun* de Kobak, II, 43, Chajes. *Darkè Horaa*, II, p. 11, Weiss, *Dor Dor*, IV, 171. Sur la phrase דבין משקול הדעת, v. Rapoport, *Biographie des R. Nissim*, n. 11, *Teschoubot* Lyck, n° 98, *Schaarè Teschouba*, n° 4, *Literatur-Blatt des Orients*, VII, 662, *H. B.*, IV, 199, Jeschurun, IV, 68, *Çofnat Paanèah*, éd. Herzog, 193[3], Graetz, *Geschichte*, V[3], 346, *Maftèah* de Muller, 205, 9, *Teschoubot* de R. Simon b. Zemah Duran, II, 9. Sur l'attitude de Haï vis-à-vis de la philosophie grecque et de la science, v. *M. G. W. J.*, LV, 471. Le fragment appartient probablement au commentaire sur *Berachot* de R. Hananel, comme le n° 9 et le n° 10, p. 10, traitent de *Sabbat*, 82 et 83. N° 11 doit contenir une partie du commentaire de Haï sur *Berachot*. Les citations et le style favorisent cette supposition. Le n° 12 est intitulé : פירוש קדמון למסכת חולין. Le commentaire mentionne le כתאב אלחאיי de Haï[1], R. Hananel, R. Isaac הרב כנזי et Alfasi, il appartient donc au plus tôt au XIIe siècle. — Le n° 13 nécessite une sérieuse révision. P. 69, l. 10 du bas, lire : ישמעאל[ו]ים ; plus loin, lire : וכן עשו au lieu de וכן עשה. — P. 70, lire : ר' חביב, cf. R. Jacob b. Habib dans *Halachot Guedolot*, II, 230. — *Ibid.*, l. והשתא au lieu de והשתה. — *Ibid.*, ורבנא כאתיב אבל קדימה וכו' n'offre aucun sens. — *Ibid.*, au lieu de ואר קדים, lire : אר. Au lieu des mots לכל השטרות זולתו ajoutés par l'éditeur, lire : לכתובה ולזולתה. Aux lignes suivantes, lire : הראשון au lieu de וראשון. — *Ibid.*, à partir de וכי אנו רואין jusqu'à אין נכסים, lire comme suit : וכן אנו רואין כי אין משפט המטלטלים מכסף וזהב ובגדים וכל כלי תשמיש וכל סחורה

1. Voir aussi Ms. Adler 2 639 (commentaire sur *Baba Qama*) : קאל רבינו האיי אן לדרכ אלצחיח יביא עדודה לבית דין מן קולהום פי פיפרא לא תתגודדו לא תתעדדון כדרך שאחרים מתעדדין ומנגד קולה פי דלך כתאב אלחאיי אלדי לה יתפסיר עדודה מגסוחה, v. Steinschneider, *Das Wörterbuch* אלחאיי dans *Z. D. M. G.*, vol. LV, p. 129-134.

וממון כמשפט הזה הוא כי הן נכסים. — P. 71, lire : ואי נימא au lieu de לימא. Plus loin, compléter וישוב תשובה כוסתן עיינא. Deux lignes plus loin, lire : דלאוקמי מלתנא קאאמרינא אילא אי. Au milieu de la page, effacer le point d'interrogation qui suit בררה et lire ברורה. A la cinquième ligne du bas, au lieu de בדרא, lire : בהדא. — P. 72, l. 3, au lieu de מחיי ליה, lire : לוה. L. 4, au lieu de יורשיה, lire : יורשיו. Compléter l. 8 comme suit : דכתבת אין אנו רואים ועד השתא. L. 11, compléter הא מילתא דשאילתא. Pour le fond, cf. encore *Hemda Guenouza*, n° 65. — Le n° 14 contient un רשות למתרגם Le Naguid dont il est question dans ce document est R. David b. Abraham b. Moïse b. Maïmon. — Au n° 15, M. Assaf publie trois morceaux qui contiennent de précieuses données pour l'histoire des Gueonim. — Le n° 16 est un fragment du Br. Museum n° 555871, contenant le *Maftèah* de R. Nissim sur *Nedarim* de l'auteur de ces lignes. — Le n° 17 critique une publication de Harkavy dans le *Graetz hebr.*, IV, 7, et, dans le n° 18, M. Kouk étudie le קדוש ירחים de R. Pinehass, publié par moi dans *Hazofé*, VI, 46 suiv., sans apporter d'éclaircissement nouveau ou d'amélioration au texte ; p. 89 : בו צבאות עם שמו est une mauvaise correction ; p. 91 : même observation pour le changement de לשעון en לטעון — Le n° 19 étudie et révise *Geonica*, n° 13. — Le n° 20 recense et complète le commentaire de Haï sur *Berachot* publié dans *Hazofé*, 1922. — N° 21, le rabbin Kouk veut décomposer le mot קרנות dans *Ber.*, 28 *b*, et en retrouver les éléments dans קלקסאות ותיאתראות Le נ superflu aurait pour origine le trait abréviatif. Mais on doit objecter à cette explication qu'on ne rencontre *jamais* קרקסאות ותיאתראות dans les Talmuds ni les Midraschim ; ces actes sont toujours dans l'ordre inverse. Voir *Aboda zara*, 18 *b*, cité par M. Kouk lui-même : אין הולכים לטרטיאות ולקרקסאות. Les maîtres de la Mischna ou des Talmuds et les auteurs des Midraschim n'emploieraient pas constamment ces mots dans cet ordre si le groupe קרות, c'est-à-dire קרקסיאות ותיאטראות, avait été familier au rédacteur de la Mischna et aux maîtres de l'époque antérieure à la rédaction de la Mischna. Voici des textes qui justifient notre opposition à l'explication proposée : 1° *Midr. Tehillim*, 12 *d*, éd. Prag, 14, 3, éd. Buber. R. Juda dit au nom de Samuel : על שם שמילא את כל העולם נבלות והעמיד בתי קוצים בתי קיקלין בתי טרטיאות ובתי קרקסיאות בתי עבודה זרה, cf. Yalkout des Psaumes, § 662 ; 2° R. Samuel b. Nahmani dit au nom de R. Jonathan b. Eliézer : הולכין לטרטיאות ולקרקסאות, il mentionne aussi לבסילקאות ; sur ce passage, v. auss *Expositor*, 1919, p. 110 ; 3° R. Abba b. Cahna dit : מה מעורב השחוק שאו"ה משחקין בבתי טרטיאות ובבתי קרקסאות שלהם ולשמחה מה זה עושה מה טיבן של ת"ח נכנס לשם, cf. *Kohél r.*, 2, 2 ; *Koh. zoutta*, p. 89 ; Yalk. Eccl., 967 ; *Pesikta rabbati*, éd. Friedmann, 168 *b*, 170 *a* ; *Tanhouma*, אחרי, 2 ; 4° *Pes.*, éd. Buber, 190 *a*, on lit : אוה אתה מרבה לתם וכו' ונכנסין לבתי טרשיאות ולבתי קרקיסאות ; 5° Hillel dit : איקונין של מלכים שמעמידים אותן בבתי טרטיאות ובתי קרקסיאות ;

Gen. r, 34, 3 ; 6° *Pes. r.*, 200 *a* : וגנכנסין בבתי טרטיאות ובתי קרקסיאות. Cf. encore *Esther r.*, 1, 1 ; *Tanh.* sur Béreschit, *Ruth r.*, 2, 23 ; *Ekka r.*, 1, 3 ; 3, 12 ; 1, 17. Il serait trop long de reproduire ici tous les textes. Il serait difficile de trouver un passage ayant קרקסיאות תיאתריאות. *Sifra*, Vienne, 1866. 75 *a*, lit aussi ת' וק'. La leçon du jér. 7 *d* et d'*Abot de R. Natan* prouvent à l'évidence que קרנות ne peut être une abréviation, car le texte porte בבתי ט' ובבתי ק', mais bien une glose. La correction proposée n'est donc pas acceptable[1].

La richesse des matériaux accumulés dans ce fascicule, et dont nous n'avons pu donner qu'un aperçu, est la meilleure des recommandations pour ce recueil et fait souhaiter qu'il échappe au sort réservé habituellement aux publications périodiques en hébreu. Puisse-t-il, au contraire, favoriser de studieuses recherches et répandre la lumière de la science.

Londres, février 1923.

A. Marmorstein.

Gollancz (Hermann). — A new and critical version of **Rhymes on Moral instruction** attributed to R. Haï Ben Sherira Gaon based on three Mss. in the British Museum with translation and notes. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922, in-8° de 122 p.

M. Gollancz vient, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, de publier une nouvelle édition, avec notes et traduction en anglais, d'un opuscule bien connu, le *Mousar Haskel*, en vers hendécasyllabiques, attribuée au Gaon Haï. Les mss. et les éditions en abondent, témoignant de la faveur constante et justifiée qu'a toujours obtenue ce poème didactique enfermant les leçons familières, mais pleines d'élévation, de spirituelle sagesse et de piété éclairée, que, selon toute vraisemblance, Haï composa à l'usage de son fils. Les écrits de ce genre doivent à leur valeur pratique et à leur vogue même de n'être point parvenus jusqu'à nous sans subir altérations et remaniements, interversions, omissions, additions, variantes de toutes sortes. Le dessein de rétablir l'original ou au moins de fournir un texte aussi correct et clair que possible a déjà tenté plus d'un érudit. Outre les vieilles éditions, on peut citer, à cet égard, celles de Steinschneider (1860), de Weiss (*Likoutê Kadmonim*, 1893), et enfin, plus récemment, l'édition excellente, et qu'il est regrettable que M. Gollancz ait ignorée, de S.-B. Wertheimer, *Séfer Schaaré Mousar Haskel*, parue à Jérusalem en 1912[2].

1. L'explication suggérée par F. Perles dans cette *Revue*, LXXIII, p. 216, est bien plus satisfaisante.

2. J'en dois l'indication et la communication à l'obligeance de M. A. Back, bibliothécaire de l'Alliance israélite.

De l'édition préparée par les soins pieux de M. Gollancz il faut, en tout cas, louer l'élégante présentation typographique. Caractères, papier, marges, tout concourt à l'agrément de la lecture. De plus, par sa traduction généralement heureuse, quoique insuffisamment concise, M. G. a le mérite de vulgariser d'attrayante manière les distiques du grand Gaon de Poumbadita. Toutefois, au point de vue critique, nous aurons quelques réserves à faire et quelques corrections à proposer. M. G. ne s'en étonnera pas, puisqu'il a voulu fournir une « critical version » supérieure aux éditions de ses devanciers et qu'il ne revendique pas pour elle la perfection (p. 8).

M. Gollancz a collationné, pour établir son texte, outre les anciennes éditions, trois mss. du British Museum, le ms. add. 27045, qu'il a appelé A et pris pour base de son édition, en le corrigeant à l'occasion par le ms. add. 27193 (III) et le Harleian ms. 5686 (H). Il a puisé là un certain nombre de variantes heureuses et de distiques inédits, moins pourtant qu'il ne l'a cru, pour avoir méconnu l'édition Wertheimer. Je crains que celle-ci lui ait échappé parce qu'elle est postérieure à l'article de la *Jewish Encyclopedia*, auquel M. G. renvoie pour la documentation. Or, l'édition Wertheimer est fondée sur l'examen d'un grand nombre de mss. et enrichie d'un ample commentaire en hébreu. Elle compte quatre cent quatre hémistiches contre les quatre cent dix de l'éd. Gollancz.

Voici les observations de détail que nous a suggérées la lecture attentive du travail de M. G. comparé avec les éditions Steinschneider (que nous désignons par S.) et surtout Wertheimer (= Wr.). Les numéros qui suivent sont ceux de M. G., qui a numéroté chaque hémistiche (au lieu que les éditeurs antérieurs numérotent par distiques).

V. 25 : au lieu de יקוה לך, il vaut mieux lire וקנא בם (S. et Wr.).

V. 38 : au lieu de בית, lire בת (S. Wr.).

V. 52 : quoi qu'en dise M. G., il convient mieux à la suite des idées de faire suivre ce vers (comme S. et Wr.) des v 65 à 68 qui opposent aux recommandations sur l'amour conjugal les avertissements contre les entraînements coupables.

V. 73-74 : Distique inédit, à l'avantage de l'éd. G.

V. 78 : שמור אותו n'offre guère de sens. Il valait mieux conserver la leçon ביתו (S. Wr.).

V. 90 : M. G. traduit לעד הוא יניחך « He (God) will *lead* thee alway »; or, la rime et le mètre indiquent qu'il faut lire יְנִיחֵךָ. M. G. dérive par erreur ce verbe de נחה au lieu de נוח.

V. 94 : lire avec S. Wr. חיש plutôt que איש.

V. 101 : Lire ואל גאים. En mettant אל devant ישרמם, le vers a une syllabe de trop.

V. 142 : Le ms. utilisé par Wr. fournit le vers correct que M. G. n'a pu restituer, à savoir :

בכל עונה והוא לך יהיה כן

En revanche, le texte de M. G. permet de corriger, comme l'avait présumé Wr., בן en כן. Wr. a de plus les deux distiques suivants qu'ignorent les éditions antérieures ainsi que M. G. :

יהי רופא למחלתך ואידך
ושני אל תשו עמך בסודך
עצתך לאחרים לא לנפשך
והועץ לך בעצת הישישך

V. 157-158 : Donné seulement par le ms. H et suspect. Le v. 158 est faux (deux syllabes de trop).

V. 169 : מריבה n'est pas possible, ne rimant pas avec פרידה. Il faut évidemment garder la leçon מרידה. Il est singulier que M. G. ait conservé la leçon fautive de ses mss., sans aucune note à ce sujet.

V. 185 : il faut כן יהי מחר ואינו (S. Wr.). Le sens est ainsi plus satisfaisant, et il est peu vraisemblable que l'auteur ait écrit כן יהי פוקד עונך qui se trouve déjà au vers 80.

V. 218 : גדודי en fin de vers pour גדודים n'est pas possible. Il faut ou garder יהודי (S. Wr.), si étrange que soit ici l'expression, ou voir dans גדודי un adjectif formé de גדוד (homme de troupe).

V. 235. שמויים est sûrement fautif. La rime בגבוהים de l'autre vers exige אלהים. Si un copiste a voulu remplacer ici Dieu par ciel, encore faut-il שמים.

V. 237 : il valait la peine de signaler la variante ומשטה (S. Wr.) au lieu de ומקטן.

V. 252 : Wr. a נואשים au lieu de קשים.

V. 260 : ותרכב n'est pas possible, ne rimant pas avec ותקרב et n'offrant pas de sens satisfaisant. Malgré le double emploi, il faut maintenir ותקרב, peut-être avec le sens de « lutte ».

V. 264 : רסניו est une bonne variante de רצוניו (edd.), mais Wr. la donne déjà.

V. 283-286 : ces vers sont manifestement mal placés ici. M. G. aurait dû suivre le ms. H, qui les met après 271-272. Il s'agit, en effet, de fille à marier. Il est clair que ואם האהב להוציאה לבעל s'applique au même sujet. M. G. rapporte ce vers et les suivants, de façon bien forcée, à la louange (תהלה) qui s'exprime dans l'assemblée (v. 282; (and if be thy wish to publish it in honour of a man !).

V. 341 : lire האהב au lieu de תהאב.

V. 373 : שלשה מעשים est une heureuse variante.

V. 383-388 : distiques inédits.

V. 394 : lire מאנשים.

V. 494 : après ce vers on peut ajouter avec Wr. :

פקח עיניך כי מנין פ"א ק"ח (189) הם חרוזות שקולות עריבות וישרות
צרי הם למכאוב עריבים למשל ולראש מקבל קושרות עטרות

C'est d'après ce chiffre de 189 qu'il convient de rechercher le nombre authentique des distiques du *Mousar Haskel.*

Malgré les observations qu'on vient de lire, il faut savoir gré à M. Gollancz d'avoir mis à la portée des lecteurs de son pays, dans un beau texte et une traduction généralement fidèle, un des joyaux de la littérature éthique du judaïsme médiéval.

JULIEN WEILL.

FLEG (Edmond). **Anthologie juive,** t. I, des origines au moyen âge ; t. II, du moyen âge à nos jours. Paris, éditions G. Crès, 1923, in 12 de XVI + 330 p. et XIV + 408 p.

M. Edmond Fleg, qui a déjà bien mérité des lettres juives par ses beaux poèmes, en possession aujourd'hui d'une notoriété justifiée, vient de rendre un service signalé au grand public en lui donnant une ample Anthologie juive qui embrasse toute la vie littéraire d'Israël depuis les origines jusqu'à nos jours. Ce florilège, qu'on savait l'auteur de *Schema Israel* en train de préparer depuis plusieurs années, était attendu avec une vive curiosité. Les connaissances hébraïques de M. Fleg, sa vaste lecture, jointes à son talent d'écrivain et de poète, tout faisait présager un monument de goût et d'érudition et un hommage fervent au génie spirituel d'un peuple dont la pensée et l'art, toujours vivaces à travers les siècles, se montrent capables encore — notre éminent ami en est la preuve vivante — de créations originales. Cette attente n'a point été déçue; l'ouvrage a déjà été accueilli avec une faveur marquée, car il comble magistralement une véritable lacune, en France tout au moins, et pour notre part, sauf certaines réserves, nous félicitons vivement l'auteur d'avoir mené à bien une tâche extrêmement vaste et complexe.

L'Anthologie de M. Fleg comble une lacune : nous avions bien des « Pages choisies » de la Bible, des recueils plus ou moins étendus et plus

ou moins adroitement présentés d'extraits, de récits et de sentences du Talmud, mais pour la littérature hellénistique, la littérature juive du moyen âge et des temps modernes, nous ne possédions rien : il fallait être un hébraïsant et un spécialiste en ces matières pour pouvoir prendre connaissance, dans les ouvrages ou revues de toutes langues où ils ont été publiés, des textes relevant de l'histoire ou de la chronique, de la poésie, du folk-lore, de la philosophie religieuse, rationaliste ou mystique, qui méritent d'être vulgarisés. M. Fleg a recouru aux sources le plus souvent qu'il lui a été possible, il a mis à profit aussi des répertoires tels que les trois volumes de Winter et Wünsche, les *Sentences et Proverbes du Talmud* de Schuhl et la récente Anthologie en hébreu et en anglais de Halper (*Post-biblical Hebrew Literature,* 1921), et il reconnaît de bonne grâce ce qu'il doit aussi à quelques érudits qui l'ont aidé dans ses recherches et ses traductions, sans lui faire éviter toutefois quelques erreurs, d'ailleurs presque inévitables dans une si vaste entreprise.

Les deux volumes, quoique se suivant chronologiquement, sont indépendants ; ils se suffisent à eux-mêmes et ne portent d'autre indication de tomaison qu'une astérisque au dos du premier et deux au dos du second.

Quant au plan et au dessein qu'a conçus M. Fleg, donnons lui la parole : « Pour faire revivre en quelques pages, dit-il dans l'avant-propos du premier volume, une littérature aussi complexe devant un lecteur qui, juif ou non-juif, ignore beaucoup, sinon tout, du judaïsme, il ne suffisait pas de noms propres, suivis de brèves notices et d'extraits plus ou moins longs, choisis uniquement pour leur beauté. Sans négliger l'ordre chronologique, ni les considérations esthétiques, ni la personnalité des auteurs, j'ai cherché surtout à classer les textes selon leur contenu, de façon à former en quelque sorte, par leur simple juxtaposition, un texte unique qui donnât une idée succincte de la tradition religieuse, morale, politique, sociale, législative, littéraire et philosophique d'Israël à travers les âges. » Ce souci de continuité historique et de synthèse imprime un cachet spécial à ce recueil, qui est à la fois un peu moins et beaucoup plus qu'une anthologie au sens usuel du mot C'est ainsi que la partie biblique paraît un peu restreinte, tandis qu'en revanche, l'ouvrage, en sa totalité, offre les éléments d'une véritable petite encyclopédie du Judaïsme de tous les temps. Ce qui achève de rendre aussi instructive qu'attachante la collection de textes si diligemment réunis par M. Fleg, ce sont, outre les tableaux chronologiques succincts qui précèdent chaque époque (biblique, hellénistique, talmudique, rabbinique, moderne), les notes substantielles, classées alphabétiquement, qui terminent chacun des deux volumes et fournissent au lecteur, sous les rubriques variées qu'elles énumèrent, une excellente vulgarisation, généralement au point, des notions les plus nécessaires d'histoire et de littérature juives. Je ne sais si ces notices, dont quelques-unes (messianisme, Talmud) étaient particulièrement difficiles à composer,

ne seront pas plus appréciées peut-être de tel lecteur que les textes eux-mêmes, si caractéristiques ou si curieux soient-ils.

Le classement des morceaux dans chaque époque considérée est tout personnel à l'auteur. L'époque biblique comporte quatre grandes rubriques : Israel dans l'humanité, Dieu, la Tora, la vie en Israël, celle-ci subdivisée en : vie religieuse, vie sentimentale et morale, vie internationale. S'il entre toujours quelque part d'arbitraire dans des divisions de ce genre, du moins, tel quel, ce classement est clair et pourrait servir de cadre à une anthologie limitée à la Bible, où telle sous-rubrique, par exemple, Justice et Sagesse, devrait être plus nourrie. Là où je chercherai un peu querelle à l'auteur, c'est sur sa méthode de traduction, et mes remarques visent plus spécialement les textes bibliques qui nous sont présentés. M. Fleg a jugé nécessaire de les retraduire après tant d'autres, « afin, nous dit-il, de créer une image plus fidèle de l'original, fût-ce au prix de quelques audaces. » On ne peut que le louer d'un tel scrupule, et je lui concède volontiers que les meilleures traductions en usage sont trop souvent inadéquates à la force expressive et concentrée de l'hébreu, même quand elles sont exactes par le sens et élégantes, surtout peut être quand elles visent à trop de clarté et d'élégance. On peut leur faire le reproche que Péguy faisait, parait-il, aux versions des Evangiles, qu'il trouvait trop « mondaines ». Je me réjouissais donc qu'un maître orfèvre en rythmes français se mesurât à nouveau, avec sa science de l'hébreu et sa formation d'artiste, aux chefs-d'œuvre des stylistes d'Israël. Et l'on rencontre certes sous sa plume d heureuses réussites. Lisez par exemple (t. I, 70-73) le morceau intitulé : le Berger et la Sulamite (Cant. des Cantiques, IV, v). — « Quand je faisais d'une nuée sa vêture et d'un brouillard son maillot » rend joliment Job, XXXVIII, 9 (p. 66) et « le jour au jour en fait récit » reproduit fort bien Ps., XIX, 2 (I, 28). M. Fleg a raison d'écarter les mots inutiles et d'essayer d'imiter la brièveté et de suivre l'ordre des mots de l hébreu. « Tu lui prêteras, tu lui prêteras à la suffisance de son manque », Deut., XV, 8 (p. 48). « Qui frappe un homme et le fait mourir, qu'il meure », Ex., XXI, 12 (p. 44). Mais à côté de ces exemples, qu'on pourrait multiplier, l'auteur s'asservit trop souvent à un système, qui l'amène à des étrangetés, à des obscurités et même à de véritables faux sens. Des versets comme « il reposa de tout son ouvrage qu'il fit créant » (p. 9), « Point toujours il ne querelle, point à jamais ne garde rancune » (p. 34) sont d'une littéralité peu plaisante et ressemblent au mot à mot de l'écolier. S'il y a intérêt à reproduire les répétitions de mots de l'hébreu du verbe au complément, pour restituer à nos traductions un peu timides la couleur de l'original, par ex. « que *pullulent* les eaux d'un *pullulement* de souffle et de vie » (p 8), « ils *égorgèrent* des *égorgements* de taureaux » (p. 15), etc., encore ne faut-il pas généraliser ce procédé jusqu'à la satiété et l'obscurité. C'est parler hébreu en français que de dire « l'herbe *semant semence* ».

La répétition ne se justifie guère là où l'hébreu emploie des synonymes.

Pourquoi « le *cheval* et le *chevauchant* » pour rendre *souss verokhebo*, et « ton *souffle* a *soufflé* » pour *naschafta berouhakha* (p 39-31)? Il y a excès de littéralisme encore quand l'auteur met l'épithète après le substantif, comme en hébreu, « brebis petite » (p. 15), « enfant petit » (p. 15) au risque de prêter au texte une intention qui n'y est point. Il y a erreur réelle à traduire *yadati* par « j'ai su » (p. 15-67), le passé hébreu étant ici, comme *novi* en latin, un véritable présent. Ailleurs M. Fleg méconnait le sens plus-que-parfait du prétérit hébreu : « Dieu acheva son ouvrage qu'il *fit* » (p. 9).

Le traducteur va parfois jusqu'à rendre textuellement en français des locutions imagées, mais dont la valeur concrète s'est oblitérée déjà pour l'écrivain hébreu. Ainsi dans *mipené haraav,* comment croire que la notion de face soit encore sensible au rédacteur ? « Devant la *face* de cette faim » (p. 13) met à tort en relief, et de façon peu claire, une locution tout à fait banale. C'est de même à une bizarrerie bien inutile que M. Fleg arrive en traduisant (p. 29) « Sédécias était *fils* de vingt et une années ».

L'époque hellénistique se subdivise en : histoire et légende, vie religieuse et morale, la littérature apocalyptique, la philosophie judéo-alexandrine. Les textes sont heureusement choisis et groupés. On saura gré notamment à M. Fleg des citations de Philon, si peu connu. J'aurais souhaité que M. F. fît une petite place aussi au Pseudo Phocylide et aux *Testaments des Douze Patriarches*. Pour Flavius Josèphe, j'ai été surpris d'abord que M. Fleg ne cite pas la traduction en cours de publication par les soins de notre Société, mais j'ai pensé qu'il avait choisi une traduction ancienne pour son charme archaïque. Seulement cette traduction est d'Arnaud d'Andilly et non pas de J.-A.-C. Buchon, qui s'est contenté de la reproduire dans le *Panthéon littéraire,* Paris, 1836 et non 1840. Voici pour cette partie de l'ouvrage un certain nombre d'erreurs à corriger. — P. 105, lire : fissent. — P. 106, corriger la référence au *Contre Apion* comme suit : I, xxv-xxvi. — P. 120, l. 7-8 du bas, effacer « formateur des astres », dittographie. — P. 123, lire : que *s'émeuvent* tes pitiés. — P. 298, la date de la mort de Josèphe n'est pas exactement connue. Ne pas oublier, parmi les œuvres de Josèphe, la *Vita*. — P. 311 (cf. II, p. 389), la tradition juive ne connaît pas « Jehova » et ne s'occupe que des consonnes du Tétragramme.

Pour l'époque talmudique, sur laquelle la précédente empiète un peu en ce qui concerne Hillel et Schammaï, qui n'appartiennent guère que par la date à la période hellénistique et ressortissent plutôt de la suivante, je féliciterai particulièrement M. Fleg ; les textes qu'il a recueillis et répartis font connaître de façon très vivante l'activité et l'enseignement des docteurs. Ses traductions sont la plupart remarquables. La parenté entre l'éthique pharisienne et celle des Evangiles, que M. Fleg souligne avec tact (p. 249 , y apparaît avec beaucoup de relief et l'on trouvera là dans ces paraboles et ces sentences traduites avec le plus juste accent et

la plus délicate élégance par un maître écrivain tous les éléments d'une sorte d'« évangile » talmudique. Il y a évidemment ici encore de beaux textes à joindre à ceux de M. Fleg. Mais force était de choisir et le choix est judicieux. Je cède, cependant, au désir de lui signaler, pour l'ajouter dans une prochaine édition au moins, un joli récit de plus sur la charité extraordinaire d'Eléazar de Bartota et la légende du grenier enchanté (*Taanit*, 24 *a* fin). (P. 237, lire : défendeur au lieu de défenseur. — Dans les notes, p. 322 suiv., lire *Kiddouschin* et non *Kiddouschim*. — *Abot*, III, n'est pas une suffisante référence. — Tout en citant quelques sentences d'après la traduction de Schuhl, il eut été utile de reproduire ses sources. — P. 325, *Siméon* ben Halafta est mentionné par erreur. Le renvoi à la p. 219 se réfère à Yosé ben Halafta.)

Le deuxième volume ou la deuxième Anthologie n'offre pas un moins vif attrait que le premier, et le mérite de l'auteur est d'autant plus grand qu'à mesure qu'il se rapprochait de l'époque contemporaine, comme le dit l'avant-propos, le choix des textes devenait plus difficile. Sauf deux ou trois exceptions, ne sont cités dans le volume que des auteurs juifs ayant fait œuvre juive. Ni Renan, malgré l'*Histoire du peuple d'Israël*, n'y figure, ni tel auteur dramatique contemporain d'origine juive, mais appartenant exclusivement à la littérature française. L'époque rabbinique depuis la clôture du Talmud jusqu'à l'émancipation occupe environ la moitié du volume. Quelques lectures d'histoire servent de points de repère, et ensuite, sous les rubriques : la pensée religieuse, exégèse et philosophie, la poésie, la tradition et la vie, le lecteur fait connaissance avec l'évolution de la pensée et de l'exégèse juive médiévale, partagée entre les courants néoplatonicien, rationaliste et mystique, puis avec les poètes, les moralistes, les prédicateurs, les décisionnaires, jusqu'aux débuts de l'émancipation intellectuelle. (P. 35, 152 : la traduction de Graetz en français est de MM. Wogue et Moïse Bloch. — P. 90, lire Munk et non Munck. — P. 102, 103, 116, lire Harkavy et non Harkabi. — P. 112, 116, lire Luncz et non Lunz. — P. 115, effacer l'article devant Dante. — P. 197, note, lire *Goettingische gelehrte*. — P. 371, Eléazar Ha-Kalir n'appartient pas au IXe siècle, mais au VIIe. — P. 377, lire *Tachkemoni*. — P. 383 : il est hasardeux d'affirmer que Maïmonide « recommanda » la conversion provisoire à la religion musulmane ; il a seulement professé l'indulgence à l'égard des Juifs contraints de l'accepter momentanément. — P. 384 : le *Mischné Tora* a quatorze et non dix rubriques. — P. 389, lire Pâque. — P. 395, lire Arbit et non Arabit. — *Ibid.* : Saadia, le fait est établi à présent, est né en 882 et non en 892.)

Tous les lecteurs apprécieront l'intérêt particulièrement captivant que présente enfin la dernière partie relative à l'époque moderne. Elle a l'attrait des choses qui nous touchent de plus près : l'histoire sociale, politique, cultuelle du judaïsme moderne avec tous les problèmes passionnants que son entrée dans la société a soulevés et soulève encore, le conflit de l'orthodoxie et de la réforme, du sionisme et de ses

adversaires, tout cela vit dans les lectures variées et les opinions contradictoires que M. Fleg fait défiler sous nos yeux avec beaucoup d'art et d'objectivité, avec le souci de donner la parole à toutes les opinions et même à l'occasion à l'opinion... antijuive (on peut regretter à ce propos la place donnée à quelques lignes de M. René Gross, qui, si brèves soient-elles, ne méritaient pas cet honneur). Les rubriques de cette dernière période : histoire, la critique du judaïsme, les trois aspects du judaïsme moderne (judaïsme conservateur, sionisme, judaïsme réformé), la vie juive dans la littérature juive (vie religieuse, sentimentale, morale et sociale, Israël et l'humanité) offrent des spécimens la plupart heureusement choisis de l'œuvre des publicistes, conteurs, romanciers, poètes juifs de ce temps. On ne s'étonnera pas que l'excellent poète Fleg y ait place, on regrettera seulement que, par une modestie excessive, il n'y figure que par sa « vision d'Isaac ». Pourquoi cette poésie, ainsi que celles des autres auteurs, est-elle imprimée comme de la prose? Est-ce pour gagner de la place ? Il eût pourtant convenu de distinguer typographiquement les citations en vers des textes en prose. (P. 380 : Kaufmann Kohler, le savant théologien du Judaïsme réformé en Amérique, est, Dieu merci, bien vivant et vient même de publier un intéressant ouvrage à propos du sixième centenaire de Dante, *Heaven and Hell in comparative Religion.*)

Les observations et les critiques que nous a suggérées, chemin faisant, la lecture de l'Anthologie de M Fleg attestent l'importance que nous donnons à un travail de longue haleine qui n'avait été abordé par personne avant lui. Nous lui souhaitons assez de lecteurs pour que des rééditions s'imposent, rééditions où l'auteur pourra tenir compte des errata qui lui auront été signalés. M. Fleg, nous aimons à le redire en terminant, a droit à toute la gratitude des lettrés de toute origine, à qui il donne les clefs d'un trésor abondant et varié, et même des spécialistes de la littérature juive, qui auront sous la main un répertoire aussi utile qu'attrayant.

JULIEN WEILL.

Le Gérant : JULIEN WEILL.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, CH. BARBIER, Sr, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

SUR

UN AUTEUR FRANÇAIS INCONNU

DU TREIZIÈME SIÈCLE

(OR. BRIT. MUS. 2853)

Le manuscrit du British Museum cité ci-dessus contient tant de matériaux importants pour l'histoire des savants judéo-français qu'on peut s'étonner à bon droit qu'il ait passé presque inaperçu jusqu'ici. La notice de Schechter dans son introduction à la nouvelle édition des *Aboth de R. Nathan* est bien courte et n'est même pas tout à fait correcte[1]. L'auteur ne doit sûrement pas être identifié avec Joseph Bekhor Schor, car lui-même mentionne le commentaire de ce dernier[2]. De plus, on trouve cités chez lui plusieurs noms d'auteurs qui ont fleuri après 1170. Le catalogue des manuscrits lui-même n'a que peu contribué à attirer l'attention des savants sur ce document. Une élaboration des matériaux qu'il contient et qui intéressent l'histoire de la littérature et de la culture ne saurait donc paraître superflue. Une liste des personnages et des livres mentionnés dans le manuscrit en montrera la valeur. On y ajoutera quelques informations sur la situation à l'époque de l'auteur. Mais, avant tout, il faudra donner quelques éclaircissements sur lui, sur ses rapports de famille, sur ses maîtres et sur ses contemporains. Le manuscrit contient un commentaire du Pentateuque dont le début manque et qui commence par la section sabbatique *Mischpatim*. Il est écrit en cursive française sur 420 pages. Le manuscrit a été en la possession d'un certain David Trèves, dont on trouve le nom à la page 1. Le nom de l'auteur ne se trouve pas dans la partie que nous avons sous

1. Vienne, 1887, p. IX.
2. P. 103 *a*.

les yeux. Le rencontrait-on dans la première partie? C'est ce qu'il n'est plus possible de déterminer.

Bien que nous ne connaissions pas le nom de l'auteur, le manuscrit nous donne des indications largement suffisantes pour nous faire une idée de la place qu'il occupait dans sa communauté. Il doit y avoir possédé une autorité, car il parle de questions qu'on lui a adressées et de décisions publiées par lui ou par son intermédiaire. Voici les expressions dont il se sert et qui légitiment notre hypothèse :

P. 4 *a* : נשאלתי והוריתי בשביעית אחת ;

P. 7 *b* : הוריתי לבני מליינש (le nom est incertain, on pourrait aussi lire טליינש, italien (?), ou bien סליינש) ;

P. 188 *a* : מעשה בא לידי וחייבתי להוליך העני ממקום למקום כפי מה שהוא צורך לו ;

P. 210 *a* : וכן נהגתי בעצמי וכל תלמידי.

De plus nous pouvons établir que l'auteur sortait d'une famille remarquable et considérée de savants français. Nous lisons notamment, p. 168 *a*, le passage très intéressant qui suit et qui, jusqu'à présent, n'a été connu qu'en abrégé :

פסק הר"ר אברהם מאורליינש אחי אמו של מורי זקני ה"ר גרשום וכן נוהגות כל נשים חשובות שבמשפחות' אשת רבי' יום טוב מיוני ואחות אשת רבי' חיים, ואחות' אשת רבי' אליהו כהן ואחות' אשת רבינו יעקב אם מורי זקני בין לברכת המזון בין לקידוש בין להבדלה שאחת מן הנשים נוטלת הכוס ומברכת ומקדשת בקול רם ופוטרת שאר נשים [אם?] אין ביניהם שום איש וכן נוהגת אשת רבי' יהודה מפריש בתו של הר"ר אברהם מאורליינש וכן נהגתי לצלעתי.

Mordekhai ben Hillel cite ce passage en abrégé en mettant les noms dans *Berachot*, 48 *b*, § 158 :

וכן עשות בנות הר"ר אברהם מאורליינש חמיו של ר' יהודה ע"פ אביהן

Dans l'étude de S. Kohn sur Mordekhai ben Hillel, sa vie, ses écrits et les autorités citées par lui [1], je n'ai pu démêler si les manuscrits de Mordekhai citent ce passage avec les noms. Peut-être, au lieu de בנות les filles, doit-on lire אחיות les sœurs. Dans

1. *M. G. W. J.*, 1877 et 1878, en particulier 1878, p. 562.

les Tossafot de R. Yehouda le Pieux de Paris, p. 45 *b* (éd. Varsovie, p. 32 *a*), on ne trouve que ceci :

וה"ר אברהם בן ה"ר יוסף הנהיג נשים שבביתו לזימון כשהן שלש.

Le passage se trouve aussi, en mêmes termes, dans le manuscrit Harley 5525, 9 *a*. L'auteur du ס' על הכל [1], R. Moïse Senior d'Evreux cite d'après les Tossafot de R. Yehouda de Paris. Nos Tossafot s'accordent avec la version de Mordekhai [2]. Nous voyons que R. Abraham d'Orléans a été le beau-père de R. Yehouda de Paris, de plus, qu'il a été le beau-frère de R. Yomtob de Joigny-sur-Yonne, de R. Hayyim, de R. Eliahou Hakohen et de R. Jacob. Il fut aussi l'oncle de R. Gerschom ben R. Jacob, grand-père de l'auteur. A l'exception de ces derniers, père et fils, les autres membres de la famille sont bien connus.

R. Abraham d'Orléans est mentionné dans les Tossafot de son gendre et aussi dans nos Tossafot (v. Zunz, *Z. G. L*, p. 35 et 47; Gross, *Gallia Judaica,* p. 37). Son père s'appelait Joseph. R. Yom-Tob aussi est connu, son père s'appelait Isaac. Les Tossafot de R. Yehouda le mentionnent trois fois :

1) 10 *d* : הקשה הר' יום טוב בר יצחק הקדוש;
2) 26 *d* : וכן פי' הק' הרב יום טוב בר יצחק מוויאני בסדר הפסח;
3) 36 *b* : אבל הר' יום טוב פירש.

R. Yom-Tob fut tué en 1190. Il est mentionné environ dix fois dans nos Tossafot (Zunz, *Z. G. L.,* p. 52), puis dans le *Niçachon* (Zunz, p. 86), dans le commentaire du Pentateuque manuscrit, autrefois ms. Zunz, actuellement ms. Gaster (Zunz, p. 100), Cod. de Rossi 185 de l'an 1304 (Zunz, p. 119), dans le *Schibboulé Ha-Léket* de Cédékia, § 143, éd. Buber, p. 111, *Semahot,* § 41, éd. Buber, II, § 98. Il était connu aussi comme poète liturgique, v. Zunz, *Literaturgesch.*, p. 286 ; Gross, p. 252, n° 2. Je l'ai trouvé aussi dans le ms. Adler 1649 :

והרב מנחם מיוני והרי"ט והרמבם זצ"ל כתבו דסגי בשתי מצות ובו'

Notre auteur le cite fréquemment :

17 *b* : ר' מיואני;
Ibid. : ורבינו מיואני זקיני;

1. *Hagoren*, VIII, p. 91.
2. V. *Berachot*, 45 *b.*, *s. v.* שאני.

69 *b* : וכן פסקו ערוך ור"ת ורבינו מיואני ;

73 *a* : ופירש רבינו זקינינו מיואני דדייק תלמודא ;

170 *a* : ופי' זקיני מיואני.

R. Hayyim, le deuxième beau-frère de R. Abraham, est probablement identique avec le fameux R. Hayyim ha-Cohen, c'est-à-dire R. Hayyim ben Hananel Cohen. Les Tossafot de son neveu le mentionnent deux fois, p. 12 *c* : ומשם היה תמיה ר' חיים על מנהג שלנו שאנו מתפללים במוסף של ראש חודש ובחו'המ' שבע ברכות בתפלת מוסף ולא י"ח, et p. 51 *a* : לפי" ה"ר חיים שפי' בחזקת הבתים. Il est donc probablement l'auteur de Tossafot sur *Baba Bathra* et est pareillement cité par notre auteur plusieurs fois (p. 93 *b* : פסק הרב ר' חיים הכהן שהש"צ קור' כהנים בתפילתו מפי אהרן ובניו כהנים ושותק, et p. 210 *b* : וכן היה מעשה לפני רבינו חיים והצריכה גט). Le troisième beau-frère est connu également. Les Tossafot de R. Yehouda mentionnent, p. 3 *d*, שמעתי בשם רבינו אליהו ; p. 24 *b*, il est nommé R. Eliyahou ben Joseph. Il est probablement identique avec le tossafiste du même nom dans les anciens Tossafot sur *Yoma* (Zunz, 37), lesquels appartiennent à Moïse de Coucy. Le manuscrit mentionne R. Eliyahou, p. 113 *a* : ופסק רבינו אליהו לעשות הציצית בלי שום חוליא, et p. 16 *a* : כמו שפי' רבינו אליהו מפריש.

Arrivons maintenant au quatrième beau-frère et à son fils. Malgré l'homonymie, on ne saurait admettre qu'il soit identique avec l'auteur de même nom des règles de la circoncision *Hilkhot Mila*[1], lequel portait le nom de הגוזר. Le « Gozer » était un Allemand, tandis que l'auteur est hostile à tout ce qui est allemand. On ne doit pas non plus penser à l'auteur du livre השלמן, bien que celui-ci, R. Gerschom de Béziers, fût un Français. Le père de ce dernier s'appelait Salomon. Les indications sur l'auteur sont tellement confuses qu'on doit se garder d'en tirer des conclusions (Gross, p. 99). David Kokhabi[2] dit de ce personnage et de son œuvre : « R. Gerschom ben Salomon de Béziers avait écrit un livre השלמן, dans lequel il avait groupé les halachot à la façon de Maïmonide. Il n'a pas terminé le livre ; son fils Salomon le termina sur son ordre. » Isaac Lattes rapporte quelque chose de semblable, seulement il désigne comme ayant achevé l'ouvrage non pas le fils Salomon, mais le petit-fils de l'auteur, R. Samuel[3],

1. Ed. Glassberg, Berlin, 1892.

2. *R. E. J.*, IX, p. 122.

3. Neubauer, *M. J.*, Ch. II, p. 238, Buber, *Schaaré Zion*, Yaroslav, 1895, p. 44, note 535.

Gedalia ibn Yachia [1] et, d'après lui, Heilbronn [2] savent que l'auteur s'appelait Moïse et nomment son ouvrage ס' השלחן [3]. Menachem Meiri [4] désigne comme l'auteur du ס' השלחן Meschoullam ben Gerschom. Le livre השלמן ou השלחן est, d'ailleurs, beaucoup plus récent que notre auteur. La citation du השלמן dans les *Orhot Hayim* d'Aaron ha-Kohen de Lunel nomme déjà Ascher ben Yechiel [5]. L'identité de notre auteur ne peut être établie d'après ces données.

Nous allons donc examiner quels furent ses maîtres et ses contemporains. Par cette voie, nous arriverons peut-être plus près d'une identification. L'auteur fait souvent mention de ses maîtres :

P. 4 *a* : וכן הלכה למעשה בא לפני ר' והורה כן.

P. 127 *b* : ור' קבל מרבו כי ר"ת חזר בו ולכך נוהג אותה . וכן ניהגתי.

Des expressions pareilles se trouvent chez R. Yehouda de Paris dans ses Tossafot, p. 42 *b* :

וזה לשון רבי' נ"ל ששני ישמעאל בן אלישע היו וכו" וכמדומה לי ששמעתי כך מר"ת בנערותי אך לא שמעתי מי הזקיקו לכך, אבל מתוך ההלכות למדתי שכדבריו הוא.

Puis, *ibid.*, 35 *a-c* : le maître de R. Yehouda fut R. Isaac l'ancien, v. Zunz, *Z. G. L.*, p. 35 ;

P. 151 *a* : וכן נהג רבי מורי ;

P. 167 *a* : אך רבי ניהג.

Puis est cité מורי החסיד et רבי החסיד (p. 93 *b*, 64 *b*, 111 *b*). Il ne peut y avoir aucun doute que celui-ci n'est autre que l'auteur des Tossafot, Sir Léon de Paris, le gendre de R. Abraham d'Orléans, le maître de R. Isaac ben Moïse de Vienne, l'auteur du *Or Zaroua*. Il est aussi mentionné deux fois avec son nom ר' יהודה חסיד, p. 21 *b* : פי' הרב ר' יהודה חסיד שהעשיר היה נותן לעני במתנה חצי השקל שלו והשיבו לעשיר כל שהוא, et p. 23 *b* : רמז שיש לאדם ב' נפשות לשבת הרר יהודה החסיד.

1. *Schalschélet*, 42 *b*.
2. *Séder ha-Dorot*, éd. Varsovie, 111 *b*.
3. Que ס' השלחן et ס' השלמן furent deux codes rituels différents, cela ressort des citations d'*Orhot Hayim*, t. I Hilch. *Seouda*, n° 34, בהמ"ז, n° 13, cite בעל השלחן, t. I *Tefilin*, p. 26, Yom-Tob, 54, II Abel 1, 12, au contraire בעל השלמן.
4. M. J., Ch. II, p. 229 ; Zunz, *Z. G. L.*, p. 481, cf. p. 475.
5. Ed. Berlin, II, p. 258.

Que R. Yehouda Hassid n'est pas identique avec son homonyme, le mystique allemand, cela ressort clairement de l'appréciation défavorable qu'il fait des « Aschkenazim » et de leurs usages. Cette désapprobation des Allemands résulte des intéressants passages que voici :

1) P. 74 *a* : מכאן האשכנזים פסקו לברך על הדלקת נר ביו"ט כמו בשבת ולא מסתבר לרבותינו גאונינו שבצרפת דבשבת נמי אסיק תלמודא משום שלום בית. La question est discutée dans le *Mahzor Vitry*, 80, puis dans les *Teschoubot* de R. Tam, éd. Rosenthal, p. 81, 92 et 99, *Tossafot Sabbat*, 25 *b*, *s. v.* חובה, Gloses sur Mordekhai, *Sabb.*, c. 2. On y trouve cité un passage du Yerouschalmi פרק הרואה, conçu en ces termes : המדליק נר של שבת צריך לברך וכן ביו"ט. Les Gloses sur Maïmonide citent le passage du Yerouschalmi המביא כדי יין. Je n'ai pu trouver ce passage dans l'éd. Krotoschin. Des Aschkenazim rapportaient probablement leur usage, comme tant d'autres, à des textes du Yerouschalmi. Sur des citations apocryphes du Yerouschalmi. voir Aptowitzer, *M. G. W. J.*, t. LV (1911), p. 419 suiv.[1].

2) P. 110 *a* : אך אין נראה מנהג האשכנזים שאין מסירין אותן (כלומר הציצית) אך מניחין אותן להכנפות חוץ לארון. C'est une vieille controverse discutée chez les diverses autorités nommées plus loin.

3) P. 172 *b* : וכן פסק לאפוקי מן האשכנזים שעושים להפך שאין חוששין על העיבוד רק אתיקון היריעה.

4) P. 176 *a* : והאשכנזים מצטרפים לתפלה לקטן וחומש בידו, וטיצות בידם. Cette question est aussi traitée dans les Tossafot de R. Yehouda Hasid, p. 35 *a*. D'abord, on cite la Réponse de R. Tam, qui s'appuie sur R. Josué ben Lévi dans *Gen. Rabba*, *Pirké R. Eliézer*, *Halachot Gedolot* et R. Haï pour autoriser cet usage. Le maître de Hasid, le tossafiste R. Isaac, s'y oppose. Dans le même sens décident le tossafiste R. Joseph et Hasid. La question est encore traitée ou effleurée dans *Mahzor Vitry*, p. 51, *Schibboulé Ha-Léket*, § 9, *Or Zaroua*, I, 196, Tos. *Berachot*, 48 *a*, Ascheri, *Berachot*, VII, § 20, *Teschoub.* de R. Joseph Kolon, 30, *Yad Maleachi*, 124.

5) P. 191 *b* : וצריך עיון באשכנזים מחבבים עניי לוי יותר מעניי ישראל. L'élève du Hasid français fait pendant au disciple du Hasid allemand, qui condamne sévèrement les usages liturgiques des

1. V. Ms. Sassoon מושב זקנים, n° 409, p. 76.

Çarfatim [1]. Notre auteur, par contre, cite les usages et les décisions des maîtres français avec faveur et leur donne son adhésion. Quelques exemples le prouveront (cf. *suprà* déjà p. 118) :

P. 41 *a* : ופסק נהגו רבותי' שבצרפת לתקן חרדל וכו';

P. 69 *b* : וכן עמא דבר רבותי' שבצרפת;

P. 166 *b* : פסק וכן נהגו כל גדולי צרפת שאין לברך כלל על שאר משקין בתוך הסעודה;

P. 199 *b* : וכן נהגו כל רבותי' שבצרפת הלכה למעשה;

P. 193 *b* : וכן ראיתי כל רבותי' שבצרפת הלכה למעשה.

Le deuxième maître de notre auteur fut *R. Eliézer de Metz.*

P. 184 *b*, l'auteur dit : וכן הלכה למעשה ראיתי בפני רבי ממיץ.

De même p. 41 *b* : והלכה למעשה ראיתי במורי' ורבי' ממיץ בשם רבותיו רב מפי רב קבלה וכו'.

P. 80 *b* : il est nommé רבי אליעזר ממיגנץ. Cette désignation est propre à corroborer l'information de Salomon Louria, d'après lequel R. Eliézer de Metz serait allé à Mayence (v. Buber, תלפיות קה"ד, p. 20, et הועפות ראם, introduction, p. VII). Il ne doit pas s'agir du ראב"ן. Les explications (195 *b*) et les décisions de R. Eliézer de Metz sont également mentionnées. R. Eliézer ben Samuel est l'auteur du *Séfer Yerèim*, il est cité dans les Tossafot, et il est lui-même auteur de Tossafot (Zunz, *Z. G. L.*, p. 34). Il est aussi mentionné dans les Tossafot d'un autre élève de R. Yehouda de Paris, et notamment dans les anciens Tossafot sur *Yoma* de Moïse ben Jacob de Coucy (v. Zunz, *Z. G. L.*, 37 suiv.), dans les Tossafot sur le Pentateuque de R. Isaac Ha-Lévi ben Yehouda, le *Paanèah raza* (Zunz, p. 93), dans le commentaire ms. du Pentateuque, jadis Cod. Zunz (v. *Z. G. L.*, p. 100), dans les *Schibboulé Ha-Léket*, §§ 360, 370, et dans d'autres passages, ainsi que chez la plupart des maîtres des siècles suivants.

Un troisième maître de l'auteur est nommé מורי' רבי מפיילדא ou מפלייזא, probablement identique avec Sir Morel, c'est-à-dire avec R. Samuel de Falaise. P. 111 *b*, s'opposent les opinions de R. Yehouda Hasid et celles du maître de Falaise. Voici le passage :

וכן פסק מורינו ורבינו החסיד לבני אדם שלובשו ד' כנפות שהולכים בו בכל יום וכשבאין בבה"כ חוזרין ולובשין עוד טלית שמעטפין בו שחוזר ומברך ומורי' ורבי' מפיילדא פסק והודה לו שאין לחזור ולברך.

1. Ms. Harley 5529, 14 *a.f.* Voir *J. Q. R.*, IV, p. 28 et *M. G. W. J.*, 25 (1876), p. 372 suiv.

C'est encore une vieille controverse qui revient souvent dans les écrits du moyen âge. R. Isaac, dans le *Colbo*, 12 *c*, adhère à la première opinion en décidant : בטלית קטן יברך על מצות ציצית ובטלית של עטוף להתעטף. R. Hayyim ben Isaac, *Or Zaroua*, dit dans ses *Teschoubot*, n° 1 : משמע מלשון אבא מורי זצ"ל שצריך לחזור ולברך, tout à fait dans le sens de son maître Sir Léon. Cette Réponse est citée par Israel Iserlein dans *Teroumot Ha-Deschen*, n° 45 (cf. Joseph ben Moïse dans son *Léket Yoscher*, p. 12). Agour cite, à ce sujet, un passage du livre *Ha-Parnes*, passage que je ne puis trouver dans l'édition de Wilna, 1891, que j'ai sous les yeux. D'après ce passage, R. Méir ben Barouch de Rothenbourg aurait suivi la pratique de notre auteur, son maître, de Falaise, puisqu'il ne répétait pas la bénédiction, voir aussi Aschéri sur *Menachot*, 43 *a*, Tour, *Or. Haïm*, § 8, et Joseph Karo, *ad loc.* P. 167 *a* de notre manuscrit se trouve reproduite une deuxième décision du maître de Falaise, dont voici les termes : מכאן פסק לו ר' מפליזא דאם בעה"ב על השלחן דאין לברך הטוב והמטיב אלא בעה"ב ופי' ר' הטעם של ירושלמי. Peut-être, sur la foi de ce passage, doit-on lire dans Mordecai, *Ber.*, 216, au lieu de האלפסי פסק, והר"ש מפלייזא. R. Samuel de Falaise est bien connu ; voir sur lui Gross, *G. J.*, p. 478 suiv., où les materiaux sont bien groupés.

A côté de ces maîtres sont mentionnés quelques contemporains avec lesquels l'auteur a entretenu des relations personnelles et scientifiques. Contentons-nous ici d'enregistrer leurs noms ; pour plus de renseignements, voir la liste des érudits mentionnés dans le livre : R. Tobia, R. Mordecai ben Sabbatai [1] et R. Saltman. Comme l'auteur se sert de termes tels que הקשיתי פניו, שאל לי et שמעתי מהר', nous pouvons admettre qu'ils ont été ses contemporains.

Le manuscrit mentionne les ouvrages suivants de l'ancienne littérature rabbinique :

1) א"ב דר' עקיבא (84 *b*). De même un autre élève de R. Yehouda Hasid faisait fréquemment usage de ce midrasch apocryphe. Nous voulons parler de l'auteur de l'*Or Zaroua*. L'écrit est aussi cité sous le titre de אותיות דר"ע, par ex. par l'auteur du בית זבול, voir sur lui Marmorstein, *Midrash Haseroth wi Yetéroth*, Londres, 1917, p. 83, et sur les fragments dans le *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, 1921, dans l'index *s. v.* בית זבול, p. 161. L'auteur en est Eliézer ben

1. Voir Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 336 suiv.

Josué Bonfis Crescas, comme je l'ai établi sur la base du ms. Gaster, n° 927. L'introduction au Talmud de R. Samuel ha-Nagid porte le même titre. La liste des autorités qui citent cet écrit de R. Akiba a été récemment établie dans l'édition de S.-A. Wertheimer, Jérusalem, 1914. Il y faut ajouter Salomon ben Yeroucham (v. *M.G.W.J.*, VIII, p. 69 ; 1885, 721), Derenbourg, *Manuel*, p. 9 ; *Mahzor Vitry*, §§ 654, 656 ; *Séfer Ha-Terouma* de R. Barouch de Mayence dans Hil. *Tefillin* ; R. Eliézer de Worms, *Rokèah*, § 332 ; Abraham ben Nathan de Lunel dans *Ha-Manhig*, 117 *b* ; Nachmanide dans *Torat Ha-Adam*, 66 *d* ; Landau dans *Agour*, 9 *b* ; Ms. Adler, 3074 ; l'auteur du ברוך שאמר, 7 *a*, 24 *a* ; Latif dans *S. Hasod*, v. *Kokhbè Yiçhak*, 27, 12 ; Efraim ben Simson, v. *H. B.*, XIV, 132 ; Salomon Louria a écrit un commentaire sur cet ouvrage, Lemberg, 1864, v. *H. B.*, VIII, 7. Le livre était déjà connu en 829 d'Agobard, voir *M. G. W. J.*, VIII, p. 111 ; voir aussi Kohut, *Manzur Aldamhiri*, p. 18 ; *Festschrift Harkavy*, I, p. 161-3.

2) אבות דר' נתן, voir l'introduction de Schechter aux *Abot de R. Nathan*, p. IX.

3) בראשית רבה. P. 119 *b* : פי' מי מריבה בבראשית רבא ויקהילו משה ואהרן את הקהל על פני סלע א"ר חנינא כמלא פי כברה וכו' ואין צער כל שהוא בלא אשה הוא בלא תשעה דברים. P. 129 *b* : כמו צמא עד כאן בלא מחילה בלא טוב בלא שמחה בב"ר וזהו מצא אשה וכו' דאמר ר' פנחס בן יאיר בזמן שהאשה צנועה בתוך הבית ראויה להנשא לכהן וכו' אמר ר' יצחק הכהן בזמן שהאשה צנועה הוא מכפרת על בעלה כמזבח וכו'.

4) הלכות גדולות. P. 67 *b* : ויש בה"ג אם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה דבענין תמימות, v. là-dessus *Hal.* de R. Isaac Ghayyat, II, p. 108-109, et d'autres auteurs.

5) ויקרא רבה, 46 *a*, 82 *b*.

6) ילמדנו. P. 4 *b* : ד"א בילמדנו אמר הק' בכל יום ויום אם אתה חוטא לי ואני ממתין לך ונפשך עולה וכו', v. *Tanhouma*, éd. Buber, II, p. 85 suiv. P. 87 *a* : בילמדנו מפרש אלא כך עשה משה נטל פת קין כנגד כל הבכורות וכו', v. Arouch, *s. v.* פתק, d'après j. *Sanhédrin*, 17 *c*, cf. *Tanhouma*, IV, éd. Buber, p. 20 suiv. P. 132 *a* : לעיל על וירא פנחס בילמדנו (manque). P. 205 *b* : בילמדנו כי יק' קן צפור וגו' שלח תשלח וגו' למען ייטב לך זש"ה מכל משמר נצור לבך כי ממנו וכו' א"ר אחא רמח מצות עשה וכו' הקלות כחמורות, v. *Tanhouma*, Buber, V, 33, d'après mss. Rom et Michael.

7) מדרש *Midrasch*, sans autre désignation, 10 *a*. מדרש בנוהג שבעולם אדם שובה השבי בוזה ונוטל כסף ואינו יכול לשבות מה שבלבו

של אדם ומשה שבה שבי בתורה במ' יום לקחה, cf. *Exod. r.*, c. XXVIII, 1. P. 10 *b* : מדרש ביום למדו הקב"ה מקרא בלילה למדו משנה. P. 22 *a* : ולפי מדרש אפי' או"ה שובתין בשבת בגיהנם. v. *Gen. r.*, XI, 7. P. 27 *a* : מדרש רגע רבותינו אמרו רגע במימריה והוא אחד מן ס' ריבוא וח' אלפים ודר' מאות בשעה, v. *Berach.*, 7 *a*. P. 54 *b* : במדרש והאהל אחד מן הה' ונכרתו יה י"ג כריתות, v. aussi 102 *a*, 121 *a*.

8) מדרש משלי, 167 *a*. בשעה שנפטר אדם מן העולם באין מלאכים ומחזירין לו.

9) מדרש קהלת, 37 *a*. וכן נדרש בקהלת והנה ראיתי את דמעת העשוקים.

10) מדרש תורה, 10 *a*. והא דשנינו במדרש תורה מאחז פני כסא ר"ל כשעלה אל הדר נפתחו לו כל הרקיעים וכו'.

11) מכילתא, p. 147 *a*, 161 *b*.

12) סדר עולם, 28 *b*.

13) סיפרא דבי רב, 39 *a*, לכך פותחין התינוקות ללמוד בויקרא שהיא גופי התורה חוקים ומשפטים ואיסור והיתר ולכך נקרא סיפרא דבי רב, cf. *Lév. r.*, c. VII, et D. Hoffmann, *Mar Samuel*, p. 68, et *Midrasch Sékhel tob*, p. 342.

14) סיפרי, 4 *a*, 34 *a*, 48 *b*, 88 *a*, 107 *b*, 121 *a*, 197 *a* et 211 *b*.

15) ערוך, 8 *b*, 69 *b*, 78 *b*.

16) פייט, sept fois.

17) פסיקתא, 86 *a*. בפסי' רני עקרה מ' ימים קודם שיבא אליהו ז"ל וכו' et 178 *a* : בפסיקתא אין ועתה אלא לשון תשובה.

18) פרקי דר"א, quatre fois, 19 *b*, 52 *b*, 130 *b*, 216 *b*.

19) קונטרס, 4 *b*.

20) שוחר טוב, 10 *b*.

21) מס' שמחות, 110 *a*.

22) תוספתא, souvent.

23) תורת כהנים.

24) בבלי [תלמוד] ou encore גמרא.

25) ירושלמי [תלמוד].

26) תנחומא, 25 *b*, 97 *b*.

27) תרגום, 5 *a*, 17 *a*, 127 *a*, 230.

Nombre de passages sont, sans mention des sources, copiés des Talmuds, des Midraschim et des Tossafot du Pentateuque.

La liste suivante des maîtres, des commentateurs, des décision-

naires et des poètes dont les noms sont mentionnés dans le manuscrit est classée d'après l'alphabet hébraïque :

1) אבי העזרי, c'est-à-dire R. Eliézer ben Joel Halevy, cf. sur lui Gross dans *M. G. W. J.* (1885-1886), et Kohn, *ibid.*, 1878, p. 72 suiv.; v. aussi אסופות, Ms. § 369, בס' אבי העזרי, et §§ 103, 376.

2) *Abraham*, le saint, 191 *b*, וכן פי' לגר אחד הק' ר' אברהם להודות ללבו כי דברי תורה אמיתים ונכונים.

3) *Abraham ibn Ezra*, 3 *b*.

4) *Abraham ben Joseph d'Orléans*, plus haut, p. 114 suiv.

5) *Elhanan*, probablement le fils de R. Isaac ben Samuel, de Dampierre-sur-Aube, p. 69 *b*, 175 *b*, voir *M.G.W.J.*, 1888, p. 41 [voir à l'appendice la note sur son fils Samuel].

6) *Elhanan ben Nathan*, 69 *b*, nom que nous ne pouvons retrouver ailleurs, cf. ms. Sassoon, *l. c.*, p. 227.

7) *Eliyahou*, 113 *a*, ופסק רבינו אליהו לעשות הציצית בלי שום חוליא.

8) *Eliyahou de Paris*, 96 *a*, כמו שפי רבינו אליהו מפריש וראייה לדבר מההיא דהכופר בפקדון.

9) *Eliyahou ha-Cohen*, voir plus haut, p. 116, peut-être identique avec nos 7 et 8, voir aussi *Daat zekènim*, 30 *b*, 89 *b*, *Z. G. L.*, p. 88.

10) *Eliézer de Metz*, voir plus haut, p. 119, maître de l'auteur.

11) *Eléazar*, sans autre désignation, 70 *a*. הר'ר אליעזר ז"ל פי'.

12) *Alfasi*, 137 *b*, 158 *b*, 170 *a*, 193 *b*.

13) *Amitai*, 47 *a* : אבל רבינו אמתי פירש ששר הממונה בכיא בגי' עבדון לפי שהרשעים בוכין בגיהנם, vers 1100, voir Zunz, *Z. G. L.*, p. 474. *Literaturgeschichte*, p. 166 suiv.

14) *Bekhor Schor*, c'est-à dire Joseph, 103 *a*.

15) *Gaon* et *Gaonim*. P. 26 *a* : ויצא העגל הזה פי' הגאון זה היה מיכה שעשה אותו שנהמכמך בבניין מצרים, déjà dans le Midrasch, p. 74 *b*, חלוקים הגאונים אם מברכין עליו. P. 85 *b* : מכאן פסקו כל הגאונים שצריך ליזהר כשאדם נותן חפץ לעניים שלא להזכיר כלל הקדש.

16) *Gerschom, Meor ha-Gola*. Sa fameuse décision, souvent citée, au sujet du prêtre qui, après avoir renié sa foi, retourne au judaïsme, p. 92 *b*, voir aussi *M. Vitry*, § 125, et d'autres passages.

17) *Gerschom*, neveu de R. Abraham d'Orléans, fils de Jacob et grand-père de l'auteur, voir plus haut p. 114. Il est aussi mentionné p. 111 *b*-112 *a* : לכך פסק מורי זקיני הרר גרשון ז"ל לעשות ונהג לעשות ח' הקפות.

18) *R. Haï Gaon* est nommé quatre fois environ. P. 136 *a* : וסליקו בתיקו ופליגי בהאי רב האי ור' חננאל בתיקו דממונא[1] reproduit p. 199 *b*. P. 141 *b* : ופסק מורי' רב' האי גאון דנמנעו מלהתיר שבועות זולתי לדבר מצוה לפי שאין נדרים רגילים בבית(?). P. 175 *a* : פירו' רש"י ורב האי דאין הפת פוטרת אותו.

19) *R. Hillel*, auteur d'un commentaire sur les Midraschim tannaïtiques, est cité :

P. 64 *a* : וק"ק לרבי' בגמ' דייק גבי נזיר לאחותו ופי' רבינו הלל משום דאיצטריך למיכתב וגו';

P. 78 *a* : ופי' רבינו הלל בשמיטת קרקע;

P. 104 *b* : פי' רבי' הלל אל נא הן ב' דברים;

P. 121 *a* : פי' רבי' הלל תייר הוי כדכתי' עינים הייתי לעיור ומתרג' תייר הויתי למסכינא;

P. 197 *a* : ובסיפרי גרסי' ר' יוסי אומר ורך הלבב בן מ' ופי' רבי' הלל דלא גרסי' ליה;

P. 206 *b* : ופי' רבי' הלל דפלוגת' היא בתוספתא.

Hillel est originaire de Byzance (היון), voir sur lui Gross, *R. É. J.*, VII, 62, et 6 suiv. L'auteur du *Ittour* le désigne comme מרומניאה (15 *b*); il est probablement identique avec R. Hillel מרומי dans Mordekhai (voir Kohn, *M. G. W. J.*, 1878, p. 77). L'auteur du *Yihoussè Tanaïm va-Amoraïm* le cite souvent, voir Epstein, *Talmud Lexieon*, S. A., p. 13. On trouve des spécimens de son commentaire du Sifra chez Jellinek, *Kounteress Ha-Rambam*, p. 18. Voir sur lui Graetz, *Geschichte*, 14, 441 ; Steinschneider, *Donnolo*, p. 11 ; Berliner, *M. G. W. J.*, 1864, 223; Zunz, *Z. G. L.*, p. 57 ; *Jüdische-Zeitschrift* de Geiger, X, 316 (sur le ms. Munich 59), et *ibid.*, IX, 23 ; *H. B.*, XVIII, p. 131 ; *Schwartz-Festschrift*, p. 110, n° 3. Les Tossafot de R. Isaïe de Trani (*Ab. Zara*, 44 *d*) le nomment ר' הלל מסלווידי.

20) *Vardimos*, 175 *b*, ופסקו הקדוש רבי' הוורדמסי וריצב"א ורבי' יהודה מפריש, cf. Semag, § 27; c'est certainement *Menachem de Dreux*, Gross, 174 suiv. P. 176 *a*, וניהג ר' בשם רבינו הקדוש וורשם, probablement וורדימוס. P. 80 *a*, מכאן פסק ר' וורדימ' דחדש עיבור הויא וכו'. P. 13 *a*, est mentionné הק' רדארש, le saint de Dreux, v. Gross, p. 171, et plus bas sous Menahem.

21) *Hayyim ha-Cohen*, v. plus haut, p. 116.

1. V. *Schaarè Teschouba*, n° 33, Mordekhai, *Mold. Katon*, c. 3.

22) *Hananel de Kairouan,* 13 *b*, 68 *b*, 69 *b*, 136 *a*, 156 *b*, 168 *a*, 199 *a*.

23) *Tobiya*, 139 *a* et plus haut, p. 120.

24) *Yehoudai Gaon*, 151 *a*. ופסק הכי גרם רב יהודאי גאון דההיא בטבעת דר' יהודה דקאמ' כמי עיני דדין דווק' שהיא צורת צלם גמור.

25) *Yehouda de Paris*, ou *Hasid,* v. plus haut, p. 117 suiv.

26) *Yom-Tob de Joigny-sur-Yonne*, le beau-frère de R. Abraham d'Orléans et le grand-père de l'auteur ; il est probable que Yom-Tob fut le beau-père de R. Gerschom ben Jacob ou du père de l'auteur.

27) *Yehiel de Paris*, 7 *b*, כן פסק רבי' יחיאל מפריש; 108 *b*, וכן פי' ריצב"א כיון דאינה באה לידי חימוץ פטורה מן החלה — והודו אליו כי כן הורה כדבריו רבי' יחיאל מפריש וחלוקים היו עליו רבי' שלמה בר שמואל מכרך טיירי ז"ל וטעמן לא הגידו אך אמרתי אל לבי דדייק הגאון וכו' — וכן הוריתי לבני ביתי; 189 *b*, וראיתי הלכה למעשה וכו' — וכן הוריתי לבני ביתי רבי יחיאל היה רגיל לאכול וכו'; 137 *b*, dans la glose, il est fait mention d'une discussion de R. Jehiel avec un « Min ».

28) *R. Jacob* (c'est-à-dire *Tam*) est mentionné très fréquemment. 199 *b* reproduit la fameuse ordonnance synodale concernant le délateur (מסור), laquelle est souvent reproduite dans les ouvrages tant imprimés que manuscrits (v. les citations chez Gross, 232-233 du *Kolbo*, 117 ; *R. É. J.*, X, 197 ; ms. Parma, 147, etc.). Dans notre ms., elle est reproduite en ces termes : וכן גזרו בנידוי ר' תם ור"פ, וריצב"א וישישי אלצורא (Auxerre), ורבני אלאט [?] וכל רבני צרפת וקנפיינא (Champagne), ואנאב (Anjou), ופייטוב (Poitou), בגזרת צץ המטה. P. 84 *a* fait mention d'une autre ordonnance fameuse de R. Tam à Troyes et aux environs : פסק ר"ת דאפי' מן הנישואין אפי' בא לידו הממון ושם חרם סביב טרוייש עד שיהא להם זרע אך לא מן הדין, v. Gross, p. 236. P. 139 *a*, on lit : לפי לשונו של ר"ת שיסד במעריב לשמיני עצרת, v. Zunz, *Ltg.*, p. 266, 2.

29) *Jacob*, sans autre désignation, 16 *a*.

30) *Jacob*, arrière-grand-père de l'auteur, v. plus haut, p. 114 suiv.

31) *Jacob d'Orléans,* 80 *b*, 110 *a*.

32) *Jacob de Corbeil*, 55 *b*, tous les deux sont aussi nommés dans les Tossafot de R. Jehouda Hasid, 17 *a*, 60 *a*. Jacob de Corbeil, 15 *d*, 37 *b*, 35 *b*.

33) *Jacob de Dreux*, 184 *b*, probablement identique avec R. Jacob ben Yehouda de Dreux, Gross, p. 172. Il est de même nommé dans le ms. viennois du *Minhat Yehouda* appartenant, à ce qu'on suppose, à la première moitié du XIIIe siècle. V. *Catalog.*, p. 37, n° 32. et Ms. Or. British Museum, n° 1389, c. 52.

34) *Isaac*, c'est-à-dire *ben Samuel*, le Tosafiste, désigné aussi par l'abréviation ר׳יץ, nommé ordinairement avec R. Tam. Il fut le maître de R. Yehouda Hasid.

35) *Isaac ben Abraham* (ריצבא), fréquemment.

36) *Isaac ben Yehuda*, 68 *b*.

36 *a*) *Isaac ben Méir* (ריב"ם), p. 69 *b*.

37) *Menachem*, 134 *a*, probablement identique avec וורדימום, voir plus haut, n° 20.

38) *Mordekhaï ben Sabbatai*, 85 *a* : שמעתי מה"ר מרדכי בן שבתי.

39) Moïse פוליר, 21 *a* : והקשה הרב ר׳ משה פוליר ז"ל כי היכי דפטירי כהנים בשל יד מטעם וכו׳. Moïse P. est encore mentionné dans les ouvrages suivants : Tossafot marginales (גיליון), v. Zunz, *Z. G. L.*, p. 45; ms. Adler 2717, 169 *a* : והרר משה מפולייר ז"ל הצריך להיות ביניהן כרוחב קש וכן כתב בהלכות בדיקות קדמוניות; *Teschoubot* de R. Israel Bruna, n° 135, et Ms. Oxford 696, 3. Un R. Simon פולר est nommé dans *Léket Yoscher*, I, 53.

40) *Moïse ben Maimon*, mentionné deux fois.

41) *Meschoullam*, 127.

42) *Azriel*, 210 *b*.

43) *Péreç*, probablement R. Péreç ben Elie de Corbeil, très fréquemment : 170 *b*, 172 *a*, 169 *a* : וניהג רבי" פרץ להשתיק אשתו שלא לברך בפני עצמה אלא לשמוע מן המברך, 213 *b*, aussi sous les initiales ר"פ, 176 *b*, 193 *a*, 170 *a*.

44) *Çadok*, ר"ץ, très souvent; le passage suivant est particulièrement digne de remarque : 92 *a* : אך במס׳ ביכורים פ"י ר"ץ הסימ"פ תחת יד הבעלים למטה, appelé aussi ר׳ צדוק, voir 222 *ab*, 219 *a*, 231 *a*, 210 *b*, 289 *b*, 200 *a*, serait-il de Siponta? V. Zunz, *H. B.*, IX, 132 suiv.

45) שוטמן, 131 *b*, שאל לי ר׳ שולטמן ou שלטמן, peut-être identique avec R. Zaltman, v. Schiller-Szinessy, *Catalogue*, p. 100, n° 1, et Epstein, *Talmudisch-Lexicon*, S. A., p. 11 suiv.

46) *Salomon ben Isaac* (רש"י), très souvent.

47) *Samuel ben Méïr* (רשב"ם).

48) *Samuel ben Salomon de Château-Thierry* (מכרך טיירי), v. plus haut, nº 27, et Gross, p. 258.

48 *a*) *Samuel de Falaise*, v. plus haut, p. 119.

49) *Simcha de Spire*, 44 *a*, 199 *b*.

50) *Schemaya*, 22 *b*, 70 *a*, 176 *a*.

51) רב הגבור, 163 *a*.

52) וכן מורה ראש־עמי, 81 *a*.

Pour ce qui est de la méthode de l'auteur, il est à remarquer que plusieurs péricopes se trouvent en deux versions (פנים אחרים), ainsi p. 199 *a*, שופטים; p. 159, ואתחנן. Quelques gloses appartiennent à un temps plus récent, mais ont certainement été ajoutées par l'auteur même. Il se plaît particulièrement à expliquer les rapports des Paraschiot : ces explications manquent rarement et sont souvent attribuées aux דורשי רשומות, ainsi, p. 42 *a* : דורשי רשומות פירשו זו מוסבת למעלה וסמיך ליה והשיב את הגזילה; p. 117 *b* : דורשי רשומות למה נסמכה פרשת פרה לפ' תרומות; p. 187 *b* : פר' צדקה לעני דורשי רשומות סמך אדם כי לא יהיה; p. 198 *a* : דורשי רשומות סמך פרשה כי תצור לפרש' כנעניים; p. 208 *a* : דורשי רשומות סמוכות סמך מצרי לעמון ומואב; p. 212 *a* : דורשי רשומות פי' יבום סמך ללאו לא תחסום. De même l'auteur a un goût prononcé pour l'explication et l'invention de *gematriot*, *Notarikon*, lettres initiales et finales, *plena* et *defectiva*, et bien d'autres qui se pratiquaient dans l'école de R. Yehouda Hassid, comme nous le savons par les exemples cités dans l'*Or Zaroua*. Cependant, ce sont les פסקים qui prédominent. Quelques exemples serviront d'illustration :

P. 227 *b* : פסק מכאן רמזה תורה אותן החובלים קורדלייש והייקופינש ההולכים יחפים שעתידין להכעיס את ישראל.

P. 117 *b* : וכן פסק צדקה לת"ח ולא לע"ה.

P. 227 *b* : פסק מכאן רמזה תורה ונתגלה למשה ברוח הק' שעל ידי המינים בישראל ובאומות נשרפה תורתינו הקדושה.

P. 202 *b* : פסק שהוא אסור ליגע ולהסתכל בקישוטיה, וכן פסק כל גיורת חייבת לגלח ראשה, וכן פסק כל גיורת אסורה ליארס ולינשא ג' חדשים.

P. 204 *b* : פסק דאין הבנות ניזונות בנכסי האם.

P. 92 *b* : וכן פסק שצריך הקהל לעמוד בשעת הדוכן.

L'auteur contribue beaucoup à l'éclaircissement de l'histoire de son époque, de ses mœurs et usages. Le passage précité (227 *b*)

prouve qu'il vivait à l'époque où l'on brûlait le Talmud. Le mot *Minim* fait allusion à Donin de La Rochelle et consorts dans la France du Nord (Graetz, *Geschichte*, VII³, p. 94 suiv.). Deux maîtres mentionnés aussi par notre auteur, notamment R. Yehiel de Paris et R. Samuel ben Salomon de Château-Thierry, prirent part à la controverse de Paris (1240). Les exemplaires du Talmud furent brûlés en 1241. Remarquons le passage 160 *a* suiv. où l'auteur écrit : ונשארתם מתי מספר הם הקהילות שבגולה שנפרדו בכל עיר ועיר הם מתי מספר לפי שאינם ביחד בגוים אשר ינהג יי אתכם בעמים וסוף הפסוק בגוים וגו' לפי שיש מהם מרחמים על ישראל וזהו בעמים ואותן שאין מרחמים וזהו בגוים. Il y avait donc, à cette époque-là, des peuples qui accordaient l'hospitalité aux proscrits. L'auteur dit que les Juifs font des promenades le jour du Sabbat. Il ne les approuve point (156 *b*) : בשעה שבני אדם מטיילין בשבתות וביו"ט אז כנוס רגלך ולמוד תורה. R. Salomon d'Autriche (Maharil, p. 33 *a*) n'est pas non plus partisan, pour une autre raison, de ces promenades, opinion exprimée, il est vrai, un peu plus tard (v. Krauss, *Wiener Gezerah*, Vienne, 1920, p. 13). De plus, l'usage de la langue latine est interdit (p 55 *b*) : לכך צריך לפרש שלא יספר קומי שלא ידבר בלשון לעז לטין של גוים[1]. Beaucoup de passages nous renseignent sur les relations des Juifs avec le clergé. P. 181 *a*, l'auteur traite la question de savoir s'il est permis de se servir des cierges qu'on a mis devant les images saintes. P. 191 *a* se trouve le fameux passage qui traite des hymnaires chrétiens. P. 181 sont mentionnés les différents objets dont on se sert dans le culte chrétien. On y lit : כמו גביעיה וכפתוריה ומחתותיה ומעילה ומטרונת שלהם שהם לובשים בעת תרפותם ותפלותם[2]. P. 227 *b* (v. déjà plus haut), il est fait allusion aux religieux qui marchent nu-pieds, aux cordeliers et aux jacobins (cf. ms. Bodl. Opp., 31 suiv., 35 *b*, *R. É. J.*, XLIX, 37, *Daat Zekènim*. V. Zunz, *Z. G. L.*, 181). Au sujet du fondateur de la religion chrétienne on trouve, p. 115 *a*, ce passage : ד"א יורד שאול ולא ר"ת ישו' להעיד כי ישו הנוצרי שירד לגיהנם שוב לא עלה כי כל אותם שאמרו שירדו חיים לגיהנם כמו שאו' האומות על ישראל אינם עולים כמו שמצינו בקרח וירדו חיים שאולה' של'.

Mentionnons encore quelques conceptions caractéristiques enseignées dans ce livre. Les âmes des trépassés se reposent le sabbat.

1. Ms. Sassoon, *l. c.*, p. 194.
2. Cf. 227 *a* : כעסוני בהבליהם שהיו עובדים להבל היוצא בקדרה (s'agit-il de l'encens ?).

Elles sont exemptes des supplices de l'enfer. Même les non-juifs jouissent de ce privilège (p 23 *a*, 82 *b*)[1]. La superstition de l'ombre pendant la nuit de Hoschana Rabba se retrouve également ici (106 *b*, 107 *a*)[2]. L'auteur croit aux démons (124 *b*). La prescription concernant le fauteuil du prophète Élie a pour but de manifester particulièrement l'amour d'Israël par l'accomplissement de cette prescription (112 *b*)[3]. Beaucoup de passages sont importants pour l'histoire de la liturgie, par exemple ceux qui concernent le texte des הכל יודוך, les treize attributs dans la prière (28 *a*), le כל נדרי (140 *b*), la prière pour la pluie (106 *b*), la bénédiction du fiancé au jour du mariage (210 *a*)[4], et l'exclamation de *hazak* après la lecture de la Tora (150 *a*)[5], passages que nous ne faisons que signaler ici. Remarquons enfin les mots étrangers empruntés partie à l'allemand, partie au français.

APPENDICE

R. SAMUEL B. ELHANAN

Il n'est pas hors de propos de nous arrêter sur ce personnage auquel l'on n'a pas jusqu'ici donné suffisamment d'attention. R. Samuel, fils de R. Elhanan de Dampierre-sur-Aube, neveu de

1. Voir I. Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, *Revue*, XXV, p. 2 suiv.

2. V. Güdemann, *Erziehungswesen*, t. I, p. 206, 3, *Paanèah Raza*, 14 *a*, ms. Munich, 17 *b* ; *Sefer Hassidim*, 711, Nahmanide sur Nombr., XIV, 9; *Urquell*, IV, 169 ; *Mitteilungen für die jüd. Volkskunde*, XXXIV, 53 ; Grimm, *Deutsch. Aberglaube*, p. LXIX ; n° 55, Wuttke, p. 44; Negerlein, *A. R. W.*, V, 192 ; Pradel, *Mitt. der Schles. Ges. f. V. K.*, XII, 12 suiv.; Schwan, *Menschenopfer*, p. 20.

3. *Haasif*, I, 202-206 ; Levyson, *Mekor ha-Minhagim*, 93 ; *R. É. J.*, XVII, 64 ; XXV, 85 ; Krauss, *Griech. Lat. Lehnwörter*, p. 161 ; Gaster, *The ancient Collections of Agadoth*, n° 115 ; *Jerahmeel*, c. 84 ; Güdemann, *Erziehungswesen*, *Italien*, p. 28 ; Zunz, *Z. G. L.*, 485 , Brüll, *Jahrbücher*, VIII, 174 ; Otto Weinreich, *der Trug der Nek.*, p. 103; *Pirkè R. El.*, c. 29 ; *Yalkouts*. Josué, 15 ; *Tanya Rabta*, § 96 ; *Hamanhig*, 28 *b* ; *Kelalè ha-Mila*, p. 59 ; Isaac Wien, *Peschatim ou Remaçim*, éd. Grossberg, p. 185.

4. V. *Orhot Hayim*, Berlin, p. 64 ; *Kolbo*, § 75 ; R. Nissim Girondi, *Ketoubot*, c. 1 ; *Hagaot Maïmoni*, *Ischout*, III, 23.

5. V. *Hamanhig*, 150 *a*.

R. Isaac b. Samuel, est signalé par Zunz (*Z. G. L.*, p. 55) d'après Tossafot, *Erachin*, 18 *b*. Gross, l'auteur de *Gallia judaica*, ne le mentionne pas. Le ms. Or. British Museum 9155, 3 *a*, contenant les פסקים מגדולי איטליא, désignés comme un *unicum* par Steinschneider dans le Catalogue de la Bodléienne (un second exemplaire vient d'être proposé en vente par le libraire David Fränkel à Lemberg, Pologne ; v. aussi sur cet ouvrage Wiener, *Daat Kedoschim,* chap. *Pesak ha-Hérem*, Pétersbourg, 1897) présente une Réponse de Samuel ben Elhanan importante pour l'histoire des Juifs de France et d'Autriche. Sous forme abrégée elle a été aussi sous les yeux de l'auteur du *Mordekhai*, ainsi que de R. Moïse Halévi Minz, auteur des *Teschoubot Maharam Minz*, nos 18 et 108, où la consultation porte comme suscription תשובות האלפסי.

Voici le texte de la citation dans le ms. :

ובפרט בהיות כי יש דברי רבי' שמואל ז"ל בן הרב ר' אלחנן ז"ל נינו של ר"י בעל התוספות וז"ל נשאלתי על אחד[1] והזמנוהו[2] לדין גדולי העיר ופרנסיהם[3] אשר כל דברי העיר[4] על פיהם, והנדון אומר[5] היאך אדון[6] בעיר הזאת והלא אימתכם מוטלת על הדיינים וגם טענותי יסתתרו[7] בפניכם, נראה לי[8] טוב[9] על הדיינין ועל הנידונין לילך למקום הסמוך וכיוצא בזה ראיתי זקיני ר"י נ"ע שהתיר להנדיב רבי אליעזר שלא יבא לטרויש להבית דין עם הנדיב רבי אברהם מפני שהוא ראש העיר וכלם נשמעים אליו, ור' שמשון בר אברהם התיר לחותנו הדר בטרויש שלא לבא לבית דין טרויש מפני כיוצא בזה, וגם ר"י[10] מפריש התיר לה"ר יום טוב בר אליעזר ואמרתי מזקנים[11] אתבונן ומהם אלמוד כי טוב צפורנם של ראשונים מכריסם של אחרונים[12] ויבררו[13] דרך ישר ומקום[14] הגון לנידונים כדי שיצא דין אמת לאמיתו ואיש על מקומו יבא בשלום[15], ועוד מעשה בטרויש

1. Minz lit לאחד.
2. M. : שהזמינו.
3. M. : פרנסיה.
4. M. : נחתכי'.
5. M. : לא אדון כאן כי.
6. M. om.
7. M. : נסתמו.
8. M. : ואמרתי כי.
9. M. : הדבר.
10. M. : ר' יודא.
11. M. : מזקיניי.
12. *Yoma*, 8 *b*.
13. M. : לכן נ"ל יבררו.
14. M. : דרך ישרה למקום.
15. M. conclut : שמואל בה"ר אלחנן ז"ל עכ"ל התשובה וכן נ"ל לעשות נאום משה טרוד משה לוי מינץ.

והוציא ר"ת ור' שמואל מטרויש לדון בעיר אחרת ואני הצעיר ראיתי בטרויש שהכריחו הנ"ל יצחק דאוטרין לצאת מעיר לנצהוט ולדון בבית דין אחר אע"פ שב"ד של לאנצהוט הוא קרוב מאד ונקברו בו כל גדולי וינא עכ"ל[1].

Isaac ben Samuel est bien connu comme auteur de Tossafot et docteur en Israël (v. Gross, *Gallia judaica*, p. 161 suiv.). Est également connu comme tel son fils Elhanan, qui joint à la couronne de la science celle de la sainteté, car il subit le martyre en 1184. La décision mentionnée par nous du grand-père se trouve en fait dans les Réponses de Méir b. Barouch de Rothenburg, éd. Prague, n° 546. Simson ben Abraham est le « prince » de Senz, bien connu encore d'autre part. Sa biographie a été tracée de main de maître par H. Gross dans cette *Revue*, t. VI, p. 167-186, où nous trouvons aussi, d'après *Temim Deim*, n° 87, cf. p. 175, n. 4, de plus amples renseignements sur les relations de Simson avec Troyes La décision citée ne m'est pas connue par d'autres sources. Le Yom-Tob ben Eliézer mentionné en même temps que R. Yehouda de Paris ne semble pas connu davantage. Samuel était un contemporain de R. Tam et de R. Samuel de Troyes. Il vivait à Troyes et doit donc être compté parmi les savants de cette communauté.

Fort intéressante est l'information sur les rapports de R. Tam avec les Juifs d'Autriche. Le nom de lieu דאוטרין doit probablement se lire דאוטריך, c'est-à-dire « d'Autriche ». A Landshut (cf. *Germania judaica*, p. 152-153, où toutefois n'est mentionnée aucune source juive), il semble qu'il ait existé dès cette époque un groupement juif important. Ce qui est surprenant, c'est que les notables de Vienne aient trouvé en ce temps-là leur dernière demeure à Landshut. Aurait on, au XIIe siècle, transporté les morts de Vienne dans cette ville de Bavière passablement éloignéé? Ne s'agit il pas d'une autre localité du nom de Landshut à la frontière moravo-autrichienne[2]?

A. Marmorstein.

1. Le passage depuis ועוד מעשה jusqu'à la fin manque dans M. Peut-être doit-on lire אוטריך pour אוטרין?
2. V. Resp. de R. Méir Eisenstadt, II, 47.

LA FAMILLE DES MÉDICIS ET LES JUIFS

Dans mon récent ouvrage, *Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento* [1], j'ai montré comment la fortune et la condition des Juifs dans l'Etat florentin furent en corrélation avec celles de la famille des Médicis, qui exerça d'abord à Florence une seigneurie de fait, sinon nominale, et plus tard parvint à s'élever jusqu'au principat. Durant toute la période du Rinascimento, la famille des Médicis se montra constamment bienveillante envers les Juifs, les défendit, les protégea et les favorisa, tandis qu'au contraire l'élément populaire et démocratique conserva toujours à leur égard une attitude irréconciliablement hostile. C'est pourquoi chaque fois que les forces populaires eurent la suprématie à Florence, le sort des Juifs fut pénible et leurs droits méconnus, et chaque fois, au contraire, que le gouvernement fut aux mains des Médicis, les Juifs purent jouir d'une réelle sécurité et d'une protection large et éclairée. Ces variations d'attitude à leur égard tiennent à la différence de l'état d'esprit et aussi à la diversité dans l'appréciation de l'importance des Juifs dans la vie du pays. Le peuple, habitué depuis des siècles à les voir dans une condition sociale inférieure, était enclin à en conclure, dans sa mentalité naïve, qu'ils méritaient effectivement cette infériorité à raison de leur caractère. Et en constatant qu'ils se séparaient de lui par la croyance religieuse qui lui demeurait incompréhensible et injustifiable, il se sentait involontairement amené à une aversion que ne pouvait surmonter ni le sentiment humanitaire, trop peu efficace sur l'âme des foules lorsqu'il se trouve contrarié par des impul-

1. *Pubblicazioni del R. Istituto di Studi superiori, pratici e di perfezionamento, in Firenze, Sezione di Filosofia e Filologia*, n° 40, Firenze, Galletti et Cocci 1918 (couronné par l'Accademia dei Lincei du Prix royal pour l'Histoire et la Géographie).

sions profondes, ni la considération des services de plus d'une sorte rendus par les Juifs à l'Etat, services que des esprits incultes et d'horizons limités n'étaient pas en état d'apprécier. En outre, l'âme populaire ne pouvait échapper à l'ascendant exercé par les prédicateurs, la plupart sortis eux-mêmes du peuple et qui, en dépit des décrets des Pontifes et des avertissements des autres autorités ecclésiastiques, parlaient fréquemment de manière à entretenir dans les masses l'aversion contre les Juifs. Les Médicis, au contraire, soustraits par leur culture humaniste à l'influence des préjugés irraisonnés, peu enclins à se laisser guider dans leur conduite par des considérations de caractère religieux et encore moins par la parole des prédicateurs populaires étaient, en revanche, aptes à apercevoir les avantages qu'ils pouvaient ainsi que l'Etat retirer des Juifs et à apprécier l'activité que ceux-ci développaient dans la sphère des lettres et des sciences : ils n'avaient donc aucun motif de leur témoigner de l'hostilité et en avaient plus d'un, au contraire, pour les traiter avec bienveillance. Me fondant sur ces considérations et d'autres analogues, j'ai pu dans mon livre précité [1] donner l'explication de toutes les alternatives de disgrâce et de faveur par où eurent à passer les Juifs de l'Etat florentin, selon qu'y prédominait le parti populaire ou bien la famille médicéenne cultivée et éclairée, jusqu'à ce que dans la seconde moitié du XVIe siècle, pour de nombreuses raisons d'ordre politique que j'ai également étudiées et exposées en détail, Cosme Ier de Médicis crut devoir adopter définitivement les règles sévèrement restrictives recommandées de toute son énergie par la contre-réforme à l'endroit des Juifs [2].

Les conclusions auxquelles je suis parvenu dans mon ouvrage au sujet de l'attitude bienveillante constamment témoignée aux Juifs, pour les motifs qu'on vient d'exposer, par la famille des Médicis durant toute la Renaissance, m'ont été confirmées par de nouveaux documents que j'ai pu découvrir dans les Archives d'Etat de Florence grâce à l'*Indice alfabetico* des expéditeurs des lettres conservées dans la correspondance des Médicis antérieure au principat, index qui a été mis à la disposition des chercheurs après que la première partie de mon livre, où ce sujet est traité, était déjà imprimée. Ces documents nous montrent de nouveaux épisodes et de nouveaux détails de nature à illustrer, avec une série d'exemples ultérieurs, l'attitude de constante bienveillance et souvent d'amitié

1. *Ibid.*, p. 55-63, 66, 80, 83-90.
2. *Ibid.*, p. 100-107.

des Médicis envers les Juifs habitant Florence ou les autres localités de l'Etat.

C'est pourquoi je crois opportun de publier et de mettre en valeur ces documents, propres à jeter une lumière nouvelle sur un phénomène d'importance notable pour l'histoire des Juifs d'Italie, à savoir la faveur obtenue fréquemment par eux des seigneurs et des princes de la Renaissance.

La tradition politique de bienveillance envers les Juifs commence déjà avec Cosme l'Ancien (1389-1464), le fondateur de la puissance des Médicis. Au début de l'an 1435, peu de mois après que Cosme était revenu de son exil à Venise, tandis qu'il consolidait l'édifice de sa domination, nous voyons les Juifs domiciliés à Florence, ou qui s'y trouvaient occasionnellement, le considérer comme leur protecteur naturel et recourir à lui pour obtenir aide et appui. Tel était l'avis d'un médecin juif, Maestro Elia, probablement le même qui, déjà une quinzaine d'années auparavant, encore du vivant du père de Cosme, le très riche et influent banquier Giovanni Bicci de Medici, était venu à Florence pour se présenter au pape Martin V, fixé alors en cette ville[1], et qui peut-être dès lors aura eu occasion de connaître Cosme et d'entrer en rapports avec lui. Ce médecin avait conseillé à son neveu Agnolo, un des rares Juifs demeurant à Florence avant la constitution définitive de la communauté juive en 1437, de s'adresser à Cosme chaque fois qu'il se trouverait avoir besoin de protection et d'appui. Et Agnolo ne manqua pas de suivre ce conseil, quand, pour des motifs inconnus de nous, il lui advint d'être incarcéré dans la prison des Stinche. Dans une lettre de lui en date du 27 janvier 1435, conservée dans la correspondance précitée antérieure au principat[2], il se recommande à Cosme de Médicis pour qu'il veuille bien s'employer à sa libération, et le prie en outre, s'il était insuffisamment informé de son affaire, de lui envoyer un messager ou de le faire venir lui-même pour un entretien. Au ton et aux expressions de la lettre, on voit que Agnolo ne devait pas être du tout un inconnu pour Cosme. Que fit pour lui ce dernier, et

1. *Ibid.*, p. 24-25. Il est possible qu'après ce court séjour à Florence, Elia se soit établi en Italie ; nous savons en tout cas qu'il se rendait à Rome pour l'exercice de sa profession de médecin (*ibid.*, p. 25). Il semble qu'il ait été à Avignon en 1421, mais seulement pour peu de temps (*ibid.*).

2. Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, filza 98, n° 132. V. *Pièces justificatives*, I. La date 1434 est donnée selon le style florentin, qui fait commencer l'année au 25 mars.

comment l'incident fut-il réglé, c'est ce que nous ne pouvons savoir[1].

Une autre lettre de la même collection atteste les bons rapports qu'entretenaient les prêteurs juifs florentins et Giovanni fils de Cosme. La lettre, datée du 1er juin sans indication d'année[2], est adressée à Giovanni d'Isach di Samuele, probablement cet Isach di Samuele de Bologne, qui depuis 1438 s'était associé avec les banquiers qui ouvrirent à Florence la première banque de prêt[3], et qui était devenu, le 20 août 1460, un des dirigeants de la banque de S. Pier Maggiore[4]. L'auteur de la lettre, qui s'exprime sur un ton de franche familiarité, prie Giovanni, sur l'affection duquel il sait pouvoir compter, de s'employer auprès de son père en faveur d'un juif nommé Vitale, afin qu'il ne soit pas imposé au-dessus de ses moyens. A première vue, la lettre paraît une énigme, faute d'une date complète, d'indications exactes sur la personne de ce Vitale (nom très commun chez les Juifs florentins) et de toute allusion à la nature du paiement exigé. Mais je ne crois pas me tromper en identifiant le Vitale mentionné dans cette lettre avec le prêteur Vitale di Dattilo de Montalcino, et en rapportant ladite lettre au douloureux épisode, à beaucoup d'égards très digne d'attention, de l'énorme amende qui lui fut imposée en 1461. J'ai déjà raconté cet épisode en détail dans mon livre[5], et il suffira ici de le résumer brièvement. Vitale de Montalcino, qui avait stipulé en janvier 1450 avec la commune de Florence un contrat pour l'exercice du prêt à Florence pour dix ans, fut accusé d'avoir continué à prêter après expiration de son contrat. Vu le petit nombre des opérations de prêt qu'il aurait exécutées illégalement, pas plus de vingt-deux, c'est-à dire moins que la moyenne journalière des opérations d'une banque, on peut supposer que sa faute consista à avoir mal calculé le terme d'expiration du contrat, croyant que le jour de l'échéance était compris dans la concession, tandis qu'au contraire

1. On pourrait l'apprendre dans les registres des Otto di Guardia e Balia, la magistrature présidant à la police, mais ces registres manquent pour l'époque en question. Il reste possible d'identifier cet Agnolo avec le médecin juif espagnol Giovanni Agnolo, qui fut converti au christianisme par le cardinal Giuliano Cesarini et Giannozzo Manetti (Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Bologne, 1892-93, t. I, *Giuliano Cesarini*, p. 116).

2. Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, filza 6, n° 769. V. *Pièces justif.*, II.

3. *Gli Ebrei a Firenze*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 138.

5. *Ibid.*, p. 138-140, 201.

il devait, ou du moins pouvait, être considéré comme exclus. De telle sorte qu'il aurait gardé sa banque ouverte un jour de plus qu'il n'aurait dû en vertu de son contrat. Quoi qu'il en soit, la faute pouvait être considérée comme bien légère et passible tout au plus d'une amende raisonnable. Mais on voulut au contraire procéder contre Vitale avec la plus grande rigueur, et comme l'amende que les dispositions en vigueur édictaient contre l'exercice du prêt sans autorisation légale était de mille florins pour toute contravention, on se plut à considérer chaque opération de détail faite par Vitale après l'échéance de sa licence comme une contravention distincte, et il fut condamné le 21 mai 1461 à payer l'amende colossale de 22.000 florins. Une somme aussi élevée ne pouvait pas ne pas absorber toutes les disponibilités de Vitale. De fait, tout l'avoir liquide et les objets précieux qui se trouvaient dans sa maison furent séquestrés pour l'acquittement partiel de l'amende et minutieusement inventoriés, et il fut imposé aux prêteurs juifs de Florence, par la provision du 6 juin 1461, de verser 4.000 florins que Vitale avait investis dans leurs banques. Pour le reste de l'amende, qui devait être payé dans le délai de quatre ans, prorogé de deux ans par la suite, Vitale fut constitué débiteur de la commune, et il fut stipulé que tant qu'il n'aurait pas présenté de répondants suffisants pour ce paiement, il ne serait pas relâché de la prison où il avait été enfermé dans l'intervalle. Il semble que finalement Vitale réussit à fournir les cautions requises et à recouvrer sa liberté, mais il était complètement ruiné. Nous en avons la preuve frappante dans deux documents hébreux qui nous ont été conservés dans des manuscrits du British Museum [1], et que je crois pouvoir rapporter à cet épisode. Selon les règles de l'onomastique des Juifs italiens, que mes recherches m'ont permis de déterminer et que j'ai exposées amplement dans un chapitre spécial de mon livre [2], le nom de Vitale correspond constamment à l'hébreu Yehiel et le nom de Dattilo à l'hébreu Joab. C'est pourquoi, vu que les deux documents hébreux, qui portent la date du 19 juin 1461, se rapportent à un Yehiel ben Joab de Montalcino demeurant à Florence, nous ne nous abuserons pas en concluant que celui-ci ne fait qu'un avec le banquier que nous avons vu condamné par les

1. Margoliouth, *Jew. Quart. Rev.*, XVI (1903-04), p. 73-74, et *Catal. of the Hebr. and Samar. Mss. of the British Museum*, II, Londres, 1905, p. 228-9, et III, Londres, 1915, p. 906-7; cf. I. Elbogen, *Jew. Quart. Rev.*, XIX (1906 07), p. 408, et *Gli Ebrei a Firenze*, p. 139-140.

2. P. 231-244.

magistrats florentins à une énorme amende pécuniaire [1], et en référant à cette condamnation le contenu des documents en question. Ce sont deux déclarations par lesquelles Yehiel, « homme ruiné », atteste avoir vendu « pressé par le besoin » un précieux livre de prières et un non moins précieux manuscrit du *Guide des Egarés* de Maïmonide. C'est là une confidence privée qui nous permet de jeter un regard sur les très pénibles conditions où la condamnation avait réduit Vitale de Montalcino, contraint par la nécessité à vendre jusqu'à ses livres sacrés. Or, si, comme je crois pouvoir l'affirmer, la lettre adressée à Giovanni de Medici se rapporte précisément à Vitale de Montalcino, nous trouvons un autre témoignage direct et décisif des circonstances de ce pénible épisode dans cette lettre écrite le 1er juin, évidemment en 1461, c'est-à-dire peu de jours après la condamnation, pendant que s'accomplissaient les démarches qui devaient conduire ensuite à la délibération du 6 juin. Dans l'adjuration émue et énergique d'Isach pour son ami Vitale transparaît avec évidence le mouvement des passions qui s'agitent autour de cette condamnation exceptionnelle. Elle nous laisse entrevoir toute la préoccupation anxieuse des magistrats désireux d'assurer cette forte somme aux caisses de l'Etat, rassemblant de toute part tout ce qui appartenait, directement ou indirectement, à Vitale, le grand bavardage que la chose provoquait partout à Florence, les tentatives désespérées de Vitale et de ses amis pour conjurer, non pas la ruine économique désormais inévitable, mais du moins la perte de la liberté, fort à craindre si les magistrats s'obstinaient à exiger, sous peine de prison, des sommes que Vitale ne possédait pas, et enfin les démarches auprès de Cosme et des siens, qui pouvaient seuls, sinon s'opposer à l'exécution de la condamnation, déjà définitive, du moins apporter un peu de sérénité dans une ambiance enfiévrée par la vision des richesses fantastiques qu'on attribuait au Juif, et faire entendre la voix de la raison et de la modération.

Mort en 1464, Cosme de Médicis laissait le pouvoir à son fils aîné Piero. Mais celui-ci, depuis longtemps malade de la goutte, suivait son père dans la tombe après cinq ans, laissant comme chef de la famille et maître de Florence son fils Laurent. Avec Laurent le Magnifique, qui suivant les traditions de sa maison dont il fut le

1. Pour d'autres identifications analogues de Juifs mentionnés dans des documents d'archives sous leur nom vulgaire avec des personnes connues par des textes hébreux sous leur nom hébraïque, v. *Gli Ebrei a Firenze*, *passim*, et plus loin dans ce travail.

plus insigne représentant, unissait à la sagacité et à l'habileté de l'homme politique une rare culture littéraire, artistique et philosophique, et se plaisait à se montrer un Mécène munificent et libéral, la bienveillance à l'égard des Juifs put se manifester non seulement dans la protection qui leur fut accordée contre l'attitude hostile des courants populaires [1], mais aussi dans la sympathie pour ceux qui s'adonnaient aux lettres hébraïques. Perles est le premier qui ait donné une idée de la physionomie et de l'activité des écrivains et des savants juifs qui trouvèrent un accueil favorable dans le cercle des humanistes groupés autour de Laurent [2]. J'en ai parlé ensuite amplement dans le long chapitre que j'ai consacré, dans mon livre sur les Juifs de Florence [3], à ce sujet même et au sujet qui s'y relie étroitement, des études hébraïques chez les humanistes florentins. J'y ai énoncé aussi la conjecture, sans pouvoir l'appuyer alors de preuves documentaires, que les banquiers juifs, qui étaient généralement plus ou moins des lettrés, furent eux aussi en bons rapports personnels avec Laurent. A présent les nouveaux documents que j'ai eu la bonne fortune d'utiliser me permettent de justifier mes conjectures

Bonaventura di Manuele de Volterra [5], qui eut des banques de prêt à Florence, à Volterra et dans d'autres localités de l'Etat florentin, et que, en me fondant sur les règles précitées de l'onomastique des Juifs italiens, j'ai identifié avec ce Meschoullam ben Menahem de Volterra qui nous a laissé une remarquable relation du voyage accompli par lui en Palestine en 1481 [6], nous apparaît, dans deux lettres adressées par lui à Laurent [7], lié à ce dernier par des liens

1. *Gli Ebrei a Firenze*, p. 55-56, 60-61.

2. *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, dans cette *Revue*, t. XII, p. 244 suiv.

3. Chap. III de la IIIe partie, p. 273 326.

4. *Op. cit.*, p. 56.

5. Sur ce banquier lettré et sa famille, v. *Gli Ebrei a Firenze*, p. 264-270, mon article publié postérieurement, *Un viaggiatore ebreo volterrano del secolo XV*, in *Miscellanea storica della Valdelsa*, t. XXVII, p. 66-70, ma communication au VIIIe Congrès géographique italien (1921) sur *Meshullam da Volterra e il suo viaggio in Palestina*, dans le vol. II des *Atti* du Congrès, Florence, 1923, p. 272 277, et l'étude de M. Battistini, également postérieure à mon livre, *Gli Ebrei in Volterra*, dans ses *Memorie storiche volterrane*, t. I, Volterra, 1922, p. 18-27.

6. Publiée par D. Castelli dans la *Jérusalem* de Luncz, t. I, Vienne, 1882, p. 166-219. J'ai donné un spécimen d'édition nouvelle dans mon livre *Gli Ebrei*, etc., Appendice, LXXV, p. 425 27.

7. Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, filza 27, n° 22, et filza 24, n° 330. V. *Pièces justificatives*, III et IV. La date du document III (1471) est donnée en style florentin.

d'amitié intime. L'une et l'autre lettre, à un intervalle d'environ un an (étant datées respectivement du 14 janvier et du 11 décembre 1472), accompagnent un don de gibier pris par Bonaventure dans ses chasses du Volterrano, témoignage de la vie libre et joyeuse que menaient les Juifs italiens au « quattrocento » et des liens de familiarité cordiale qui unissaient Bonaventure de Volterra et Laurent de Médicis.

En outre, un frère de Bonaventure, Lazare, qu'il faut identifier à son tour avec l'Eliezer de Volterra auquel nous devons quelques poésies hébraïques, religieuses et profanes [1], dut recourir en 1481 à Laurent pour obtenir sa protection contre un autre Juif, Manuele di Bonaiuto de Camerino, lui aussi banquier et lettré, lequel ne fait qu'un, sans doute, avec l'auteur d'un hymne liturgique que nous connaissons sous le nom hébraïque d'Immanuel Haï ben Ouzziel Azriel de Camerino [2]. Il s'agissait évidemment de conflits d'intérêts entre les deux Juifs, conflits qui ne devaient pas même s'aplanir dix ans plus tard, car quand, en 1491, Lazare de Volterra fut nommé associé, dans la gestion de la banque della Vacca à Florence, de Lazare de Camerino neveu de Manuel, celui-ci réclama et obtint le retrait de cette nomination [3]. Le fait est que Manuel avait réussi en 1481 à faire emprisonner Lazare de Volterra, lequel ne trouva rien de mieux que d'implorer dans une lettre [4] l'aide de Laurent pour être mis, grâce à son intervention, en liberté provisoire, afin de pouvoir faire valoir plus aisément ses raisons auprès des magistrats et exposer son cas au même Laurent, bien convaincu que ce dernier, une fois informé exactement de l'affaire, reconnaîtrait pleinement son bon droit.

Chose curieuse, le même Manuel de Camerino recourut quelques années plus tard à l'aide de Laurent le Magnifique. On discutait auprès des Huit (Otto di Guardia e Balia) une affaire contre Manuel et contre un de ses employés dans laquelle était impliquée également une jeune femme, incarcérée pour cette raison dans les Stinche. Dans une première phase du procès, les Huit semblaient décidés à imposer à Manuel l'amende considérable de 5000 ducats, à laquelle il ne voulait pas se soumettre. Un des Huit, Antonio

1. *Gli Ebrei*, etc., p. 268 270.

2. *Ibid.*, p. 263. Pour ses rapports avec Juda Messer Léon et Obadia de Bertinoro, v. *ibid.*, p. 262-263.

3. Arch. fior., *Capitoli*, t. CII, c. 126 *a*; cf., *Gli Ebrei*, p. 146, n. 1.

4. Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, filza 73, n° 297 ; *Pièces justificatives*, V.

Pucci [1], estimait équitable de s'en tenir à l'égard de Manuel à une amende de 400 livres, plus une autre plus légère pour son subordonné, arrêtant la procédure et remettant en liberté la jeune femme prisonnière. Manuel était déjà prêt à accepter sans protestation cette décision, et la majorité des Huit était disposée à la voter, lorsqu'un d'eux, Francesco Dini, s'y opposa résolument et parvint à faire suspendre toute décision. Alors, sur le conseil de Pucci, Manuel recourut à Laurent de Médicis dans une lettre bien tournée et fort habile du 22 juin 1479 [2], le priant d'intervenir en sa faveur par un billet de sa main ou de la main d'un subordonné, qu'il pût montrer, le cas échéant, aux Huit, ou même par une lettre personnelle à l'adresse de Dini. Manuel savait bien que devant un geste de Laurent tous se seraient infailliblement inclinés. S'il ne nous manquait pas, comme c'est malheureusement le cas, le volume des délibérations des Huit pour le trimestre avril-juin 1479, il nous serait possible de connaître plus de détails à ce sujet et de savoir le dénoument de l'affaire. Quoi qu'il en soit, la lettre de Manuel nous permet de jeter un regard sur cette agitation de coulisses, et de voir combien les Juifs florentins avaient coutume de se prévaloir avec assurance de l'appui de Laurent de Médicis.

Son fils et successeur Piero, ne semble pas avoir été animé d'une moindre bienveillance envers les Juifs, comme j'ai déjà eu l'occasion de le relever à certaines indices [3]. A présent j'en puis fournir une preuve évidente dans une lettre [4] de ce Lazare de Volterra déjà mentionné plus haut Contraint de quitter Florence pour élire domicile à Volterra, Lazare écrit à Piero le 15 février 1492, peu de mois avant la mort de Laurent, lui exprimant son chagrin d'être obligé de vivre loin de la ville et d'être privé du plaisir de se trouver, fréquemment comme autrefois, voisin de Piero, auquel il envoie « per memoria della vera et antica servitù » six tartes de

1. On peut du moins supposer que Pucci fut un des Huit, sans qu'il soit possible de s'en assurer, en l'absence du registre des Huit relatif à ce trimestre.

2. On est tenté de se demander si ce Francesco Dini est le même Francesco di Dino, florentin, qui figure parmi les imprimeurs du xve siècle à Naples et à Florence (Fava-Bresciano, *La stampa a Napoli nel XV secolo*, Leipzig, 1911-12, t. I, p. 100 ; t. II, p. 143 suiv.). Mais ce Francesco di Dino publiait une de ses éditions à Naples le 8 octobre 1480, et ses éditions florentines ne sont pas antérieures à 1481, tandis que, dans notre lettre, nous le voyons à Florence en 1479 ; ces dates semblent s'opposer à l'identification.

3. Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, filza 37, n° 463 ; v. *Pièces justificatives*, VI.

4. *Gli Ebrei a Firenze*, p. 62 et 78, n. 6.

massepain. Nouvelle preuve, après les présents de gibier que Bonaventure avait coutume d'envoyer à Laurent, de la faveur cordiale dont jouissaient les de Volterra auprès de la famille des Médicis.

Ainsi, pendant tout le cours du xve siècle, à travers quatre générations successives, cette série de documents atteste l'attitude de bienveillante sympathie qu'observa constamment la maison des Médicis envers les Juifs. Quelque peu importants qu'ils soient en eux-mêmes, les incidents dont ces documents nous informent acquièrent du relief par leur continuité et parce qu'ils nous aident à connaître et à comprendre la politique suivie à l'égard des Juifs par les familles qui dominèrent sur les Etats italiens dans la période de la Renaissance.

UMBERTO CASSUTO.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Arch. fior., *Mediceo avanti il principato*, f^a 98, n° 132.

A il nome di Dio. Amen.

Magnifico et potente Signore Signor mio,

Con ogni debita racomendatione etc. Avviso la magnifica Signoria V.ra come Maestro Elia medico ebreo, il quale è mio zio, mi lasciò ch'io dovessi rammentare e' fatti miei alla M. S. V., sì che, Signor mio, io mi raccomando alla M. S. V. per l'amore di Dio, avvisando la [M. S. V. che][1] se voi non me ne cavate voi ora, non ne ispero mai più uscir [fuora. Et i]n caso che la M. S. V. non fussi bene informato de' fatti mia, piacc[ia alla M.] S. V. mandarmi Bartolomeo Monaldi, o veramente mandare perc[hè io stesso p]ossi parlare alla M. S. V., e questo mi sarebbe singularissima g[ratia et favore. Et] prego l'altissimo Dio vi mantenga in

1. Par les mots mis entre crochets, je supplée les lacunes dues à un grand trou qui se trouve au milieu du feuillet.

magnifico et in buono stato. [Dal carcere d]elle Stinche, a dì 27 di gennaio 1434.

per lo v.ro menimo servo Agnolo
ebreo ve si raccomanda.

Magnifico et potente Signore
Cosimo di Giovanni di Bicci
de' Medici, Gonfalonieri di
Giu[sti]zia, signor suo [sin]gularissimo.

II

Ibid., f^a 6, n° 769.

A di p° di giugno.

Perchè io sono certo mi volete bene, mi fa prendere sicurtà a farvi questo verso, e perchè di fuori di casa non veggo opportunità a parlarvi, e a casa vostra non verrei per buone cagioni, pertanto vi mando questo verso pregandovi che vui debbi piacere che delle cose ragionevoli e giuste vi vogliate travagliare, se non per mio amore per amore di Dio, e questo è de' fatti di Vitale, che di questo solo vi graviano, che vui piaccia con Cosimo di parlarne qualche cosa, che si vegga lo stato suo, e se lui può pagare paghi, quanto che non possi, perdio, allo impossibile nissuno è tenuto, e che non ne voglino carne. E questo ci pare parlare con giustificazione, e così voi, parlandone in alcuno luogo, ci pare sia con vostro onore e che lo dobbiate fare. Sono certo avete a fare qualche frutto, e vi sarà mostro, ogni volta vorranno, e' libri e lo stato suo; e non si fondino in su l'opinione, che molte volte non riesce. E questo, non c'essendo dato udienza nè prestato favore, ci pare crudele cosa, e sappiamo non può passare coll' onore della terra vostra. Pur quel che si sia de' suoi maggiori, non si può avere più che si voglino eglino medesimi, coll' effetto s'avviderà se della rapa uscirà sangue, che in ogni luogo ne parliano c'è detto dell' avere assai che ha Vitale, e che può pagare. Questo s'ha a vedere e farsi chiaro ognuno. So vi sono tedioso per lungo dire, sicurtà che ho preso con voi me l'ha fatto fare. Altro non vi dico, corro a' vostri comandi. Per

Isac di Samuelle v servidore.

Nobile huomo
Giovanni di Cosimo.

III

Ibid., f^a 27, n° 22.

A di 10 di gennaio 1471.

Magnifico et generoso viro salus.

Avendoci Iddio prosperati et datoce ventura in una caccia abbiano fatto a questi dì qui in quel di Volterra, mando alla vostra M. una parte di quella, uno cervio et dua caprioli furono presi giovedì sera. Rendomi certo non sono cose recipienti alla M. V.; accettate solo la buona volentà. Non altro per questa. Iddio sempre vi mantenga in filice stato.

per lo vostro servidore Buonaventura
hebreo in Volterra.

Magn.° et generoso viro
Lorenzo de' Medici in
Firenze domino meo
singularissimo.

IV

Ibid., f^a 24, n° 330.

Magnifice vir et domine mi singularissime, etc.

El tempo commodo m'ha indutto a fare exercitio di caccia, benchè non sia mio mestiere, e pertanto piglio sicurtà della Mag^tia V^ra a farnele parte, benchè presuntione sia la mia non piccola, perchè non sono le cose mie condigne alla Mag^tia V^ra ; ma, considerato l'umanità di quella, m'ha fatto prèsuntuoso a questo. Abbiate adunque rispetto alla mia buona intentione, non considerando nè me nè la cosa picciola. E alla Mag^tia V^ra sempre mi raccomando. Che Iddio la preservi lungo tempo. Ex Vulterris, die xj decembris mcccclxxij.

Servitor V^r Bonaventura
de Vulterris ebreus.

[M]agnifico viro
[Laure]ntio de Medicis
d^no m]eo singularissimo.

V

Ibid., f^a 73, n° 297.

Magnifico et generoso viro, etc.

Arà V^ra S. a sapere come io sono sostenuto qui al Capitano già fa 3 dì, ad istancia del nostro Manovellino [1], et per suoi vie indiretti, essendo potente alla pecunia, uccupa le miei ragione, e non è chi per me le difenda, perchè mio fratello maggiore non c'è, e e' minori non basta loro ingegno potere resistere contra al mio avversario. Ricorro adunque alla V^ra S., fontana de clemenzia e di giusticia, si degni adoperare per me che, trovando sofficiente mallevadore da presentarmi a ogni richiesta de' Mag^ci S. Otto, io sia liberato di carcere, acciò che io possa mostrare le miei ragione a loro S., e quelli farne nuticia, e consultarli con V. S., la quale mi rendo certo le dispiacerà me sia fatto torto di poi m'arà V. S. intesi le miei ragione. Restando per eterno nel numiro de' minovi servidore de V^ra S., a la quale umilemente me arraccomando. Per lo V^ro Servidore.

Lazaro di Manovello hebreo da Volterra
al Capitano.

Magn^co et generoso viro
Lorenzo di Piero de' Medici
D^no meo sing.

VI

Ibid., f^a 37, n° 463.

Magnifice domine mi,

Antonio Pucci questa mattina se è affaticato assai pel facto mio agli Octo, et di già haveva adoperato che le 400 lire si scrivessino nel buon dì, et anchora faceva che io pagassi alcuna cosa per quel mio garzone, acciò che a un tracto fussimo liberati, et la fanciulla uscisse delle Stinche. Ad tutto accedevo et ero contento per uscirne, erano gli Octo d'accordo, solo Francesco Dini la tenne, per quanto mi dice Antonio. Hora ricordo alla M. V. che se non obtengo quello che mi pare iusto et honesto, come intendete, rimarrò in contumacia et acceso in camera alla maggior somma de 5000 ducati. Dicemi Antonio che harebbe caro, bisognando per poter mostrarlo agli Octo, uno verso di mano della M. V. o almeno di Ser Niccolò, et stima fare buon puncto. Pregone strectamente la M. V.

1. C'est par ce diminutif que les Florentins avaient coutume de désigner Manuele de Camerino ; v. *Gli Ebrei a Firenze*, p. 60 et 262.

Ceterum, quanto a Hulivieri, domattina ragguaglierò di qualcosa la V. M., alla quale mi raccomando. Florentie, xxij iunii 1479.

Anchora se vi paresse da scrivere solo uno verso a Francesco Dini, lo ricordo a V. M., che per lo apportator di questa lo attenderò, et gli Octo di rado si ragunano, et hoggi ci sono.

V. M.

Servitor Manovellus de Camerino.

VII

Ibid., f^a 14, n° 242.

Magnifico et generoso domino, etc.

Per essere io stato alienato dalla patria, et privato del non potere del continevo vedere le mura della V^ra felice casa, una insieme con la presentia del mio ill^mo et benigno signore, come solevo, non per questo m'è tolto che la imagine de quelli con l'occhi della mente non siano da me sempre contemplati, et non possendo al presente personalmente quelli revesitare, mando alla V^ra M^cia, per memoria della vera et antica servitù, sei torti di marzapani senesi. Supplico alla V^ra M^cia se degni quelli accettare, non riguardando alla mineva qualità, ma solo alla buona volontà del minevo servo et schiavo della V^ra S^ria. Alla quale sempre umile me raccomando. Volterra, a dì xv di ferraio mcccclxxxxj.

V. M. S.

Lazaro di Manovello
hebreo da Volterra.

M^co Viro P. de Medici
domino suo singularissimo
in Fiorenze, etc.

HISTOIRE DES JUIFS DE CAROUGE

JUIFS DU LÉMAN ET DE GENÈVE

(SUITE ET FIN [1])

CHAPITRE IV

VIE SOCIALE

Un des reproches des antisémites est l'insociabilité d'Israël, dont les causes leur paraissent être les lois alimentaires et, plus généralement, la doctrine religieuse condamnant comme une impiété les rapports avec les chrétiens. En fait, les Juifs se sont tenus toujours un peu à l'écart de la société non-juive, et point n'est besoin de démontrer que ce repliement sur soi-même était l'effet des lois d'exclusion appliquées à Israël, contraint à la vie du ghetto ; mais partout où les Juifs se virent concéder quelques libertés, d'amicales relations se nouèrent entre eux et les chrétiens. Le fait est indéniable pour les Juifs de Carouge. Traités avec bienveillance et bonté par les autorités administratives carougeoises, ces Juifs nous paraissent avoir été les premiers à être accueillis sur un pied de complète égalité par leurs concitoyens, et ils entretinrent avec eux des relations cordiales.

Quand Vigevano et Salomon Jacob sont insultés et frappés par les soldats de police, la population ne se rassemble pas, heureuse de voir rosser le Juif, mais elle vient à leur secours en appelant à l'aide l'intendant qui, promptement, libère les Juifs innocents et punit les coupables [2].

Les Juifs de Carouge méritaient la faveur et l'estime dont ils étaient l'objet. Commerçants probes, industriels actifs et loyaux, ils possédaient tous des certificats de bonne conduite. De Mesme

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXV, p. 119 ; t. LXXVI, p. 7.
2. V. plus haut, *R. É. J.*, t. LXXV, p. 130.

de Loisinge, plaidant leur cause pour leur maintien dans la ville, osait écrire au gouverneur général de Savoie : « Nous nous sommes assemblés, dimanche passé, 14 courant (1787), et ayant mandé les Juifs qui se trouvaient dans cette ville, nous avons en premier lieu choisi neuf d'entre eux, dont une longue expérience et les relations fidèles nous ont fait connaître les bonnes qualités personnelles, et ensuite, tant d'après leur avis que sur des renseignements que nous nous sommes procurés d'ailleurs, nous en avons encore reçus ». Ceux même qui furent expulsés de la ville furent reconnus et proclamés honnêtes gens. Aussi, pendant toute la période sarde, les Juifs vécurent heureux et confiants parmi une population qui leur témoigna des sentiments tout autres que ceux de mépris, de suspicion et de haine dont ils étaient les coutumières victimes en d'autres lieux.

Quand, en 1792, Carouge devint française, les Juifs acquirent d'emblée le titre de citoyen, et cette qualité ne modifia pas leur vie sociale, si ce n'est qu'à l'imitation de tous les habitants, ils prirent une part directe aux affaires politiques et municipales. Ils se mêlent aux assemblées communales, participent aux réunions publiques et briguent certaines fonctions.

Le 29 nivôse an X, ils votent pour l'élection des nouveaux juges de paix. Sont électeurs : Cerf Moyse, Coquenheim Salomon, Ducas Joseph, Lévy Elias, Lévy Samuel (section de l'Égalité) ; Meyer Samson, Meyer Schull, Weysmann Jacob (section de la Fraternité) ; Bloc Abraham, Bloc Gaspard, Bloc Isaac, Treyfuls Moyse le grand-père, Ulmann Moyse [1].

Le 22 thermidor an X, Moyse Treyfuls est nommé secrétaire du scrutin pour l'organisation de la garde nationale : il reçoit les galons de sergent [2].

Lors de l'élection aux fonctions de juge de paix, 16 septembre 1801, Élias obtient 6 voix, Ducas 2 ; pour celles de suppléant de juge de paix : Ducas 6, Cerf Moyse 6, Lyon Louis 6, Schull Mayer 6[3].

Ils ne se dérobèrent pas au service militaire. Samson Meyer, le 14 thermidor an II, fut un de ceux qui partirent en premier, sans sommation [4].

Jacob Cerf, Gaspard Bloch font leur service militaire [5] ; Louis Lyon obtint même une retraite, et avec la complicité du sous-préfet de

1. Archives de Carouge, 224-H-4.
2. *Ibid.*
3. Archives de Genève, 219.
4. Archives de Carouge, 324-H-5.
5. *Ibid.*, 324-H-5.

Gex, malgré la loi qui astreignait tout militaire retraité à la résidence en France, il continua à demeurer à Carouge [1]. Le montant de la solde était de 32 fr. 83.

Durant l'Empire, les Juifs de Carouge donnent toute satisfaction au maire et au préfet, et quand, injustement compris dans la suspicion et les mesures de rigueur appliquées aux Juifs d'Alsace, ils sont contraints, pour l'obtention de la patente, de présenter un certificat d'honnêteté, le Conseil municipal, réuni en séance extraordinaire le 28 août 1808, répond au préfet, en l'assurant « que ceux des Juifs dont les noms suivent ne se sont livrés ni à l'usure ni à un trafic illicite », et il cite tous les chefs de famille [2].

Aussi quand Carouge fut annexée au canton de Genève et que les Juifs, suivant le traité conclu avec la France, durent présenter, avec le certificat d'origine, l'acte d'immatriculation et le certificat de bonne conduite, il leur fut aisé d'en appeler à l'autorité municipale et au témoignage des habitants pour la délivrance de l'acte de notoriété qui suppléait au manque des pièces indiquées, souvent impossibles à obtenir [3].

Il serait pourtant excessif d'affirmer que les Israélites de Carouge furent tous sans reproche et remplirent toujours, avec ponctualité et sans défaillance, les obligations civiles et militaires sans avoir jamais de démêlés avec la police et la justice.

Le maire de Carouge, M. de Montfalcon, répondait au préfet, le 23 juillet 1806, que « quant à la conscription, comme ceux de cet âge ne sont point nés en cette commune, qu'ils n'ont pas de propriété et changent très volontiers de domicile et de département, il est très difficile de les atteindre. Mais le civisme des Dreyfus, Cerf, Bloch, Lyon, rachète la faiblesse des timorés [4] ».

Les tribunaux eurent aussi, mais rarement, à s'occuper des Juifs de Carouge.

Le 5 avril 1791, Lévi fut arrêté pour recel d'effets volés à Genève [5].

Léon Leeps, le Hollandais, dont le gouverneur général de la Savoie demandait l'expulsion avec insistance, devait avoir été l'auteur de quelques méfaits, mais les preuves font défaut [6].

Léon Bloch, le 9 octobre 1789, dut payer une amende de 7 francs

1. Archives de Carouge, 308-E-7.
2. *Ibid.*, 331-F-7, p. 167, p. 163.
3. Archives de Genève, v. Registre des Requêtes, requête Rouf, Cerf, Kuhn, Bloc, etc.
4. Archives de Carouge, 324-H-5, n° 70.
5. Archives de Carouge, 89-D-5.
6. Archives départ. Haute-Savoie, c. 33 : c. 18, p. 34.

pour obtenir le relâchement de quelques marchandises qui lui furent saisies « parce que les plombs y apposés paraissaient y avoir été attachés, non point de la manière qu'on les applique dans les bureaux [1] ».

Moïse, juif, boucher de la troupe, fut mis en prison et élargi le lendemain.

Bloc Lyon fut condamné à la prison et à l'amende pour escroquerie envers Marguerite-Claudine Charcot, femme Montègre, de Belley. Il appela de ce jugement le 25 thermidor an X, mais n'osa pas se présenter devant la Cour, qui confirma la peine [2].

Joseph Simon, domestique de Moyse Treyfulz, fut arrêté pour complicité de vol à Morteau, mais libéré faute de preuves suffisantes [3].

En mars 1780, Barac Vahl et Moyse Treyfulz mirent en vente du savon falsifié [4].

Une affaire de plus d'importance paraît avoir été le vol dont fut victime, en janvier 1787, le duc de Wurtemberg. On soupçonna un juif, nommé Godchot, d'être l'auteur de ce vol (une bague) accompli dans des circonstances inconnues. Moyse Treyfulz (dit trois pieds) de Carouge avait acheté cette bague pour le prix de deux louis, quoiqu'elle en valût vingt-cinq ou trente et la fit passer à Bâle, où les Messieurs de Bâle, sur plainte d'un sieur Gallay, orfèvre à Genève, s'en saisirent. Mais Moyse Treyfulz arriva à se disculper et la bague lui fut rendue sur dépôt de neuf louis d'or, ainsi que les marchandises déposées à Genève et trop hâtivement saisies par la justice.

Cette liste, que nous nous sommes efforcé de donner complète et qui est le résultat de recherches dans les centaines de pièces des tribunaux genevois, corrobore les paroles du Dr Gosse, qui rappelle qu'en quinze années il y eut une seule condamnation pour banqueroute frauduleuse, quatre ou cinq individus condamnés par le tribunal correctionnel, et justifie son témoignage en faveur de la valeur morale de ces Juifs. « J'ai parcouru l'Europe civilisée et j'ai rencontré souvent des chrétiens de nom, qui ne valaient pas des juifs de ce cœur. »

1. Archives de Carouge, 89-D-5.
2. *Ibid.*, 225-G-4.
3. *Ibid.*, 252-D 5. Arch. de Genève, corresp. int., 58, nos 4 et 5.
4. Arch. de Carouge, 324-H-5.

CHAPITRE V

VIE ÉCONOMIQUE

Appelés dans la ville pour aider à ses progrès commerciaux [1], les Juifs répondent aussitôt à la confiance qu'on leur témoigne.

La corporation des marchands ne se ligua pas contre eux, fait rare et peut être unique dans l'histoire juive, car « ils ne laissent pas d'être utiles pour le commerce qu'ils y ont introduits et qui offre aux habitants la plupart dévoués à un autre genre d'industrie, la commodité de se pourvoir de plusieurs marchandises dans Carouge même, sans être obligé d'aller à Genève [2] ».

Le premier bienfait apporté au commerce local et à la prospérité de la ville est la création de la fabrique de verres de montre par Joseph Abraham. L'établissement occupait quatre-vingts ouvriers [3], parmi lesquels deux Juifs, Salomon Isaac, de Hambourg, et Louis Cerf, Hongrois. Le fondateur, Joseph Abraham, était un Juif anglais : « c'était un ouvrier de marque sur les qualités personnelles duquel on ne peut élever de doutes », écrivait de Loisinge au gouverneur de la province. Son talent était de fabriquer des verres de montre à la façon anglaise.

Il avait été appelé de Londres, sa patrie, à Paris, par M. Le Noir, lieutenant de police, pour communiquer le secret dans la manufacture que le ministre avait construite à Paris, afin d'empêcher l'exportation du numéraire en Angleterre et pour concurrencer le commerce de verres de ce pays. Éconduit après avoir livré son secret, il tenta de s'établir à Genève, mais il rencontra de tels obstacles qu'il vint demeurer à Carouge.

Après une tentative d'association avec le marquis de Sales, propriétaire des verreries de Thorens, il fonda une société par actions et essaya de concurrencer les fabriques anglaises qui annuellement envoyaient à « Genève et en Suisse 6.000 grosses de verres de montre, portant l'un sur l'autre, un louis neuf par grosse ». De Mesme de Loisinge écrivait : « L'établissement est d'un grand

1. Voir plus haut, t. LXXV, p. 124.

2. Archives départ. Haute-Savoie, c. 33, pièce 123.

3. Gaullieur, Fontaine, Blavignac rapportent ce chiffre 80 : nous ne connaissons pas la source de leur documentation. Par contre, tous les historiens locaux ignorent nos documents.

avantage pour cette ville et fait concurrence aux fabriques anglaises, tant par la beauté des verres dont on tire les globes de la verrerie de M. le marquis de Sales avec lequel on a posé une convention, que par le prix qui, étant inférieur d'un tiers à celui des verres d'Angleterre, doit nécessairement, et en peu de temps, et après que les provisions établies des négociants en ce genre seront épuisées, faire cesser les envoys d'Angleterre [1] ».

Mais sans doute les affaires furent-elles peu prospères, malgré les grands espoirs, la modicité du prix et la beauté des verres, car le 22 novembre 1789, la société paraît avoir été en voie de dissolution : le directeur de la manufacture, M. Barrachini, priait même le syndic de Carouge de ne pas accorder à Joseph Abraham le certificat de vie et mœurs avant l'épuration des comptes et la complète liquidation [2].

Tout aussi passager semble avoir été le succès de la fabrique de cire à cacheter de Joseph Vigevano, par surcroît commerçant en mercerie [3].

Le séjour de Joseph Abraham et de Vigevano fut d'ailleurs d'assez courte durée, car on ne trouve pas leurs noms dans le recensement de 1794.

Par contre, les autres Juifs établis à Carouge semblent avoir connu une ère de prospérité durant le régime sarde. Tous étaient marchands revendeurs « négociants ».

Jacob Ducas a commerce d'étoffes « en soye, laine et mousseline » : Moyse Treyfulz est marchand mercier, ainsi que Paraphe Polacre et Benjamin Ducas ; Jonas Cucanheim, marchand drapier. Certains cumulent les professions. Moïse Lévi est mercier et marchand de chevaux : Moyse Treyfulz semble avoir commerce de tout. En étroites relations avec les négociants genevois, ils étendent assez au loin leur activité. Le 22 février 1789, Moyse Treyfulz donne procuration générale à son père demeurant à Sirenz pour le représenter dans toutes ses affaires [4].

Samuel Lévi (dit Isaac) donne procuration générale à Lyon

1. Archives départ. Haute Savoie, c. 33, p. 101. Voir Antony Babel, *Histoire corporative de l'horlogerie, de l'orfèvrerie et des industries annexes* dans *Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, t. XXXIII, p. 224. Calonne, pendant son passage au contrôle général (1781-1787) tenta à Paris la création d'une manufacture d'horlogerie. Tentative du maréchal de Noailles aidé de citoyens anglais. Archives nationales, Paris, F 12, 1235. B.

2. Archives de Carouge, 89-D-5.

3. Arch. du départ. Haute-Savoie, c. 33, pièce 100.

4. Arch. de Genève, minutes de 1789. Notaire Burdallet, t. XII, p. 131.

Mayeur de Termenach (Durmenach) pour le représenter particulièment dans son affaire contre le juif Abraham de Darandech (?) et retirer les marchandises détenues par M. Groos, conseiller aulique du margrave de Bade [1].

Moyse Treyfulz possède un entrepôt de marchandises à Genève qui furent saisies par le baron d'Epine comme caution dans l'affaire du vol de la bague du duc de Wurtemberg.

Il semble donc que, profitant de la situation géographique avantageuse de Carouge, les Juifs aient noué des entreprises avec des marchands de divers pays dont ils écoulaient la marchandise en Savoie et auxquels ils revendaient les produits manufacturés de la province. Mais toutes leurs tentatives ne durent pas être heureuses. Le 20 septembre 1787 les frères Ruff demandaient à leurs créanciers un concordat et leur offrait 20 0/0 de leurs créances [2].

La période révolutionnaire semble avoir permis aux Juifs de Carouge de donner un développement assez important à leurs affaires. Avant d'avoir atteint l'âge d'homme, au début même de 'adolescence, les fils de nos Juifs quittent la ville pour entreprendre les tournées commerciales au long cours, voyageurs de commerce, à la malle légère sans doute, mais au cœur joyeux, et qui, d'un pied léger foulant la grande route, allaient à la conquête de l'or. A dix-sept ans, Mayer Paraphe, le 22 vendémiaire, part pour Lyon [3]; Marx Blocq, quinze ans, Mathias Blocq, dix-huit ans, s'en vont en Piémont, le 3 thermidor an IX [4]; Joseph Ducas, commis de Moyse Treyfulz, se rend en Suisse [5], ainsi que son camarade Joseph Simon [6]; Guillaume Ruff va exercer sa profession de cordonnier à Paris [7].

Moyse Treyfulz a été le commerçant le plus important de la communauté. Il avait des commis voyageurs. Il paraît avoir abandonné la mercerie pour le commerce des toileries en gros et de fourniture de viande à l'armée. Aussi, lors de l'emprunt forcé, le fisc le soupçonna de posséder une fortune d'au moins 100.000 livres et le condamna à une grosse imposition. Mais Moyse Treyfulz protesta contre ce prélèvement, prétextant l'état précaire de ses affaires

1. Mêmes minutes, p. 153.
2. Minute de 1787, notaire Burdallet, t. X, p. 187.
3. Archives de Carouge, 217-G-4.
4. Archives de Genève, corresp. int., 58, n° 4.
5. Arch. de Carouge, 211-F-7.
6. Arch. de Genève, corresp. int., 58, n° 4.
7. *Ibid.*, 24-G-4.

présentes, et, après enquête, les contrôleurs durent reconnaître « que si ce contribuable avait été maître d'une fortune importante, à cette époque, il avait essuyé et essuyait chaque jour des pertes considérables qui justifiaient sa réclamation de dégrèvement [1]. »

Toutefois par un acte passé par devant notaire le 5 germinal an VI, Moyse Treyfulz acquérait du citoyen Prosper Depassier de Troennex (Troinex), une maison avec remise, cour, jardin, située rue de la Liberté, à Carouge, pour le prix de 14.200 francs, sur lequel il donnait un à compte de 4.800 francs, s'obligeant à payer par annuité de 2.400 francs et en six ans, le reste de la somme [2].

La matrice et le rôle des contributions personnelles et somptuaires pour l'an V de la République, dressé en exécution de la loi du 7 thermidor an II, donne des renseignements intéressants sur le revenu (avoué) de certains des Juifs. Moïse Ulmann reconnaît un revenu de 600 francs : Gaspard Bloc 350 francs : Lyon Bloc 600 francs : Moïse Cerf, rabbin, 450 francs : Jacob Ducas 180 francs : Paraphe Polac 290 francs : Weil Mayer 350 francs : Abraham Lévi 370 francs : Samuel Lévi 600 francs : Moyse Lyon 600 francs [3].

Le registre des patentes de l'an III indique les sommes payées par les Juifs de Carouge et l'indication précieuse de l'exacte nature des marchandises commercées.

Ducas Joseph, toilerie et draperie en détail, droit de patente.	100 francs
Treyfulz Moyse, toutes sortes de marchandises en détail . .	100
Paraphe Polacre, marchand et colporteur roulant.	100
Treyfulz Alican, marchand roulant et colporteur de toutes sortes de marchandises en détail.	100
Weil Mayer, toutes sortes de marchandises en détail	100
Ulmann Moïse, marchand roulant et colporteur	100
Abraham Joseph, marchand de dentelles en détail	50
Bloc Gaspard, marchand et colporteur roulant	100
Lyon Moïse, toilerie, draperie, mercerie, épicerie et horlogerie, tous ces objets en détail (et il accuse un revenu de 600 francs)	250
Lévy Samuel, toutes sortes de marchandises en détail. . . .	100
Lévy Elie, marchand roulant et colporteur de toutes sortes de marchandises	100
Lévit Abraham, marchand colporteur et roulant	100
Mayer Samson boucher.	50

1. Archives de Carouge, 194-F-7, n° 171.
2. Archives de Genève, 13e volume, étude La Fontaine, n° 90.
3. Archives de Carouge, 233-E-9.

Mayer Amédé, boucher. . . . . 50 francs
Mossé Pierre, marchand roulant, colporteur en détail. . . . 100
Ploque Lyon, toutes sortes de marchandises en détail. . . . 100[1].

L'impôt somptuaire atteint tous ces Juifs, mais combien peu luxueux durent être leurs logis, puisque le rôle des contributions mentionne seulement comme objets de prix, frappés de taxe, les cheminées, poëles et fourneaux. Lévy Samuel paye double taxe, car il a deux cheminées dans sa demeure[2].

Pour l'impôt du loyer en l'an IX, Bloch Isaac paye 4 francs, Bloch Gaspard 4 fr. 02, Bloch Lyon 4 fr. 01, Dugas Joseph, 70 fr. 01, Lévi Elias 4 fr. 01, Lévy Samuel 4 fr: 01, Mayer Ancoul 4 fr. 01, Moyse Samson, boucher, 15 fr. 01, Paraphe Polacre 4 fr. 01, Paraphe Lazare 4 fr. 11, Treyfuls Moyse 40 fr. 03, Treyfulz Alican 15 fr. 30, Ulmann Meyer 4 fr. 01, Weil Mayer 4 fr. 01[3].

Le payement de ces divers impôts n'alla pas sans soulever quelquefois les récriminations des contribuables. Moyse Treyfulz, ayant refusé d'acquitter ses taxes communales, fut condamné à verser aux caisses municipales 48 francs, plus les frais du procès[4]. Alicand Treyfulz reçut, par voie d'huissier, sur réclamation du directeur de l'enregistrement Jacquemard et après décision du juge de paix, l'ordre de payer 43 fr. 10 pour droit de patente — et dans les cinq jours, — sous peine d'une amende au double de la somme (16 floréal an IX)[5].

Elias Lévi, colporteur-revendeur, auquel le fisc demandait 10 fr. d'augmentation de droits de patente pour l'an VI, sollicite l'exonération de cette surtaxe, parce qu'il était chargé d'une nombreuse famille et parce que le commerce était, en ce moment « obstrué[6] ».

Le commerce devait être difficile ponr quelques-uns de ces Juifs, car Moyse Lyon, ayant fait de mauvaises affaires, vit disperser aux quatre vents, le 8 fructidor an VI, sous le marteau du commissaire-priseur, ses pauvres hardes et son mobilier[7].

Toutefois, d'après cet inventaire superficiel des impôts divers des Juifs de Carouge, on peut, sans crainte d'erreur, conclure que

1. Archives de Carouge, 159 D-6.
2. *Ibid.*, 233-E-9.
3. *Ibid.*, 252-D-5 : nous écrivons les noms d'après l'orthographe des pièces, mais il est aisé de reconstituer l'orthographe et de reconnaître sous leurs formes diverses les personnes.
4. Archives de Genève, 219.
5. Archives de Carouge, 214-G-7.
6. *Ibid.*, 24 F-7.
7. Archives de Genève, 217.

leur situation commerciale est bonne et leurs bénéfices appréciables.

Cet état de prospérité semble avoir subi des modifications profondes sous l'Empire.

Comme dans la période précédente, ils continuent à commercer de tout et en détail : colporteurs, fripiers, drapiers, merciers, souvent ils exercent, et à la fois, tous ces états. Ils entreprennent toujours de longs voyages, mais semblent avoir compris les ressources abondantes qu'offrait la compagnie de l'armée. Gaspard Bloch, vingt ans et demi, part en Italie [1]. Théodore Dreyfus suit l'armée française en Hongrie, et il a fort à faire pour échapper aux prises de la police, qui lui demandait compte de son service militaire [2]. Isaac Cerf est garde-magasin des vivres militaires en Dalmatie [3]. Schoulz Mayer se rend à Lyon [4].

Lévy David, seize ans et demi, malgré son âge, sa boîte d'aiguilles sur l'épaule, part pour Besançon, sans doute avec Moyse Ulmann, âgé de quinze ans, et de tous ces voyageurs ils ne devaient pas être les moins riches d'espoirs.

Mayer Moïse quitte Carouge pour installer une boucherie à Perpignan : Rouff Gabriel fait du colportage à Grenoble, etc., etc.

Mais leur situation financière est peu brillante. Seuls, Moyse Treyfuls et Samuel Lévy possèdent des biens fonds, le premier à Carouge [2] le second une terre au Sappey, valant de 7 à 8.000 francs, « et tant s'en faut qu'ils soient riches » ; les autres, ainsi que l'écrit le maire de Carouge au préfet du Léman, désireux de connaître l'état de leurs fortunes, ne vivent que des produits d'un petit négoce qu'ils font avec des marchandises qui leur sont confiées par des négociants de Genève. Ils trafiquent sur les étoffes et sur les objets d'horlogerie, sauf Kuhn, qui est opticien et qui deviendra antiquaire [5].

Lors de l'annexion de Carouge à Genève, les Juifs paraissent avoir renoncé à parcourir le monde et bornent leur activité aux provinces limitrophes; la plupart ont modifié leur commerce : ils sont surtout marchands de toile : sept toiliers : Lyon Lévi, Mathias Bloc, Louis Lyon, Gaspard Bloc, Isaac Lévi, Marc Rouffe Deux sont

1. Archives de Carouge, 324-H-5.
2. Archives de Carouge, 324-H-5.
3. *Ibid.*, 290-H-4, n° 119.
4. Archives de Genève, registre des passeports, 526.
5. *Ibid.*, 324 H-5, n° 43.

commerçants en soieries, Théodore Picard et Moyse Wolff. Cinq sont encore colporteurs : Saül Ulmann, Mayer Weil, Jacob Rueff, Mayer Schull, Mathias Lévi. Parmi eux, on trouve encore trois horlogers, un bijoutier, un antiquaire, Alexandre Kuhn ; un artiste musicien, Bloc Nathan, qui partit pour Paris, et le rabbin Moyse Cerf. De tous nous pouvons retracer les traits caractéristiques et faire revivre la personne, depuis Rouph Jacob, gaillard de cinq pieds deux pouces, atteint de claudication à la jambe droite ; Lévi Isaac, au teint coloré ; Rouff Gabriel, au menton allongé et fosselé ; Schull Mayer de Westhausen, au nez un peu gros — sans doute ancêtre du vénéré et savant feu grand rabbin Moïse Schuhl et Marc Rouff aux yeux roux [1].

La communauté comptait quelques pauvres, assistés par leurs coreligionnaires. Les petits-enfants de Paraphe Polacre sont dans une indigence à peu près complète. Nathan et Hélène sont arrêtés à Genève pour vente de savon frelaté ; mais leur misère est si grande que le lieutenant de police Turettini est apitoyé et n'ose pas sévir contre les enfants et leur mère [2].

Mais quand, l'un après l'autre, avec l'autorisation des autorités, ils peuvent abandonner Carouge et se fixer à Genève, leur essor commercial est assez prompt. Les colporteurs et les fripiers deviennent des commerçants utiles et estimés ; ils prennent un des premiers rangs dans le développement économique de la cité et maints Juifs de Carouge vécurent assez longtemps pour voir les étincelantes vitrines des riches et grands magasins fondés par leurs enfants, devenus enfin citoyens et genevois.

CHAPITRE VI

VIE RELIGIEUSE

A en croire Blavignac, la première synagogue fut ouverte conformément aux instructions royales du 27 août 1787. Elle aurait, d'abord, été établie dans le quartier de la Maladière, au bord de l'Arve, puis dans la maison du comte de Veyrier, plus tard dans la rue Saint-Victor, et enfin place du Marché [3].

1. Archives de Carouge, 379-D-6.
2. *Ibid.*, 333-G-4.
3. Bibliothèque publ. et univ. Blavignac, manuscrit non coté, p. 12 et 13, chap. : Les Juifs.

Nous ne savons pas de quels documents s'est servi Blavignac pour affirmer avec une telle précision l'établissement de la première synagogue à Carouge. Il nous semble que la réalité a été autre et que les Israélites, avant 1787, dès que leur nombre fut assez grand pour la célébration du culte, ont eu des lieux de prière ; mais ils se sont réunis tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre. Ces divers rassemblements provoquèrent la curiosité publique, et parce qu'ils étaient insolites et illégaux, ils furent dénoncés au gouverneur de la province, qui demanda des explications à Turin.

Le ministre Coste répondit n'avoir aucune connaissance de l'ouverture d'une synagogue à Carouge et qu'il se réservait de prendre cet objet en considération [1] (10 décembre 1788). De Mesme de Loisinge et Foassa Friot furent priés de donner des éclaircissements sur le lieu de culte des Juifs, et de Loisinge répondit : « Comme ils (les Juifs) s'assemblaient dans plusieurs de leurs habitations pour faire leurs prières le samedi, il a tâché de leur persuader de se réunir pour cet effet, sans bruit, dans celle de Joseph Abraham, ce qu'ils ont fait jusqu'à présent (20 décembre 1788) en attendant les ordres ultérieurs de Sa Majesté. » Il avait même placé à leur tête deux surveillants, dénommés syndics par les Juifs, et chargés de lui rendre compte de ce qui se produirait parmi eux [2].

Au départ de Joseph Abraham, c'est-à-dire entre 1787 et 1792, les Juifs transportèrent leur lieu de prières dans la maison du comte de Veyrier, en plein centre de la ville.

Autorisés à exercer librement leur culte, les Israélites obtinrent à peu près, vers la même époque, une concession de terrain pour un cimetière.

Le fils de Joseph Abraham, atteint de petite vérole, étant mort, le Conseil communal de Carouge permit au malheureux père d'inhumer son fils dans une partie d'un vieux chemin délaissé assez éloigné de la ville [3], qui devint, à notre avis, le lieu définitif du cimetière juif. Il nous semble que ce fut le terrain attenant à ce chemin que, le 27 pluviôse an VIII, Jeanne Michée, fille de Claude-Philippe Claparède, veuve de Jean-Antoine Lullier, vendit aux représentants de la communauté, Samuel Lévy, Maurice Ulmann, Meyer Charles, garants de la vente, car dans la limitation du terrain et dans les voies d'accès se trouve mentionnée la pierre sépulcrale, pierre sépulcrale qui nous paraît être la pierre tombale

1. Archives départ. Haute-Savoie, c. 34.
2. *Ibid.*, c. 18, pièce 35.
3. *Ibid.*, c. 18, pièce 36.

du fils de Joseph Abraham, les Juifs ayant réussi à acquérir le terrain pour ne pas laisser abandonné le corps d'un coreligionnaire [1]. Ce cimetière est encore l'actuel cimetière de la communauté, agrandi par des acquisitions en 1811, 1830 et 1873.

Devant le cimetière se trouve encore une fontaine, dénommée la Fontenette, dont les eaux pures, suivant Blavignac [2], « furent pour plus d'un enfant d'Israël, une réminiscence pratique du Jourdain ». En fait, les Israélites eurent un bain de purification. Blavignac le situe près de la place de l'Arve ; il nous paraît avoir été quai du Cheval-Blanc, où subsistent encore des vestiges de cet établissement.

La « chapelle » de la toilette des morts était rue du Marché : on peut encore voir la maisonnette destinée à cet usage. Ainsi la communauté juive de Carouge possédait une synagogue, un cimetière, un établissement de bain et une morgue.

Dès 1789 il y avait à la tête un rabbin nommé Moyse Cerf. Né à Hambourg, il habita tout d'abord le département du Haut-Rhin, puis quand éclata la Révolution, il vint à Carouge, où quatre enfants lui naquirent, et il fut admis comme « ministre de la religion » de la communauté juive [3].

Protégés et aimés par les magistrats, estimés de la population carougeoise avec laquelle ils ont d'amicales relations, les Juifs, en revanche, ne laissent pas de se quereller entre eux et de manifester tumultueusement leurs divisions intestines. Le temple même n'était pas respecté : il était devenu un lieu de dispute, le champ clos de tournois parfois violents. Les scandales y étaient fréquents. Pour prévenir leur explosion, les Juifs adressèrent une requête à l'intendant et le prièrent d'approuver un règlement d'administration intérieure selon lequel aurait lieu, tous les deux mois, l'élection d'un chef de la synagogue « chargé de maintenir le bon ordre, la décence et la modestie », et stipulant que, « lors de leurs prières, ils seront modestes et ne s'y entretiendront d'aucunes affaires étrangères et n'y causeront aucun scandale, ni posture indécente, ni moquerie, mais qu'ils seront retenus sans rien faire qui puisse troubler leur exercice ». Tout contrevenant devait être condamné à une amende de trois livres, dont

1. Archives de Genève, 16e volume, notaire de la Fontaine, n° 98. La pièce, déposée aux archives de la communauté israélite de Genève, diffère par quelques variantes de la minute de l'acte notarié.

2. Blavignac, *op. c.*

3. Archives de Genève, registre des requêtes, 30 novembre 1832.

moitié serait appliquée aux frais du culte et moitié à l'hôpital de la ville [1].

Les Juifs, dans la pétition, demandaient que le nommé Paraphe Poulne? (Polacre) ne pût pas prendre part au vote « pour des raisons légitimes à eux connues ». Sans doute était-il le fauteur de tous les troubles et le pugiliste impavide de la communauté. D'ailleurs sa femme, née Sarah Meyer Picard, semble avoir été sa digne conjointe. Il y eut entre elle et Jacob et Joseph Ducas une altercation, qui entraîna des coups et des blessures : elle n'osa pas porter plainte, mais le juge intervint d'office et elle fut condamnée [2].

Ces origines tumultueuses semblent avoir marqué d'une empreinte définitive la vie religieuse de la communauté. Si, durant l'époque révolutionnaire, elle fut préservée des tempêtes intérieures, les querelles redoublèrent sous l'Empire. Faiss Kuhn en fut le héros.

Faiss Kuhn était natif de Véterheim, près de Worms. Il était venu avec sa femme, son fils Alexandre et sa fille Marianne, nés à Ahhausen (Allemagne), habiter Carouge vers 1805. Il avait été admis dans la communauté et avait, deux ans durant, joui des prérogatives attachées à son titre de « Cohen ».

Subitement, en 1807, on le priva de ces marques d'honneur, et on lui contesta son titre et ses droits. La dispute fut vive. Elle troubla même la tranquillité publique : le maire dut intervenir entre les parties et, après discussion, il fut arrêté que des informations seraient prises auprès du grand rabbin de Lengnau, vraisemblablement Riss [3], pour savoir : 1° quelles étaient les prérogatives du cohen ; 2° si Faiss Kuhn était de la tribu d'Aaron ».

Le maire voulait rétablir la paix dans la communauté [4]. Mais Faiss Kuhn envoya une pétition de protestation au préfet, se plaignant de n'être pas averti des heures du service et de n'avoir pas l'assistance du rabbin pour la saignée de ses volailles, malgré sa contribution aux frais de la commuuauté [5].

Le préfet prit des informations auprès du maire, et ce dernier exposa les causes du différend qui existait depuis plus d'une année, les injures échangées à la synagogue ; il rappela l'ordre public

1. Archives de Carouge, 290-H-4. Texte publié par Fontaine, *o. c.*, mais incomplètement ; il omet la phrase principale relative à Paraphe Polacre et, suivant sa coutume, n'indique pas sa source que, par bonheur, nous avons retrouvée.

2. Archives de Carouge, 217-G-4.

3. V. *R. É. J.*, t. XLVI, p. 269. M. Kayserling, *Les Rabbins de Suisse*. Raphaël Riss.

4. Archives de Carouge, 324-H-5, n° 112.

5. Archives de Genève, corresp. int., 72, n° 517.

troublé, et la carence de Kuhn dans la présentation de ses certificats d'origine et de sa qualité de cohen. Il ajoutait que Kuhn avait tort de se plaindre de n'être pas renseigné sur les heures du service puisqu'il avait renoncé publiquement à y assister, à tout jamais, et que le rabbin Cerf avait le droit de refuser ses services de schohet puisqu'ils étaient facultatifs [1].

Le préfet convia Kuhn et Cerf à se présenter devant lui [2]. L'entrevue eut lieu devant le conseiller de préfecture. Kuhn exposa ses doléances et Moyse Cerf maintint que Kuhn n'était pas fondé dans ses prétentions, car il n'était ni cohen, ni juif, ni légitimement marié. On invita Kuhn à présenter son acte de naissance, son acte de mariage, un certificat de sa religion et de sa qualité de cohen dans un délai déterminé, durant lequel Moyse Cerf promit de prêter son service à Kuhn.

Mais Cerf ne tint pas sa parole, et Kuhn présenta seulement un acte de mariage contestable. Le préfet intervint à nouveau, ordonna au maire de rassembler les chefs de la communauté, Samuel Lévi et Cerf, et de leur notifier son ordre provisoire d'accueillir et de traiter Kuhn en juif et en cohen. La moindre contravention était passible des tribunaux, mais on renouvela à Kuhn l'obligation de présenter les certificats désirés [3]. F. Kuhn ne présenta pas les certificats, et Mayer Schull, Lyon Louis, Cerf, Mayer Paraphe, Gaspard Bloch réclamèrent au préfet la déchéance du personnage. Le préfet, ennuyé, conseilla aux pétitionnaires la patience [4]. On ne sait pourquoi F. Kuhn put ainsi jouir des faveurs préfectorales, mais un coup de théâtre se produisit. Le consistoire de Wintzenheim, conformément à ses pouvoirs, choisit pour commissaire surveillant Faiss Kuhn. Celui-ci aussitôt, fort de la loi, demanda au préfet et au maire la reconnaissance de sa nomination et leur protection pour l'accomplissement de ses fonctions, et il voulut s'emparer des livres de compte détenus par Moyse Ulmann [5]. Toute la communauté s'insurgea contre le commissaire ; Meyer alla jusqu'à frapper Kuhn [6], et de nouveau on pétitionna auprès du préfet, en accusant Kuhn de divers méfaits [7].

1. Archives de Carouge, 324-H-5, n° 40.
2. Archives de Genève, corresp. int., 72, n° 618.
3. *Ibid.*, 72, n° 917.
4. *Ibid.*, 72, n° 1828 et n° 1291.
5. *Ibid.*, 75, n° 112.
6. Archives de Genève, registre des pétitions, 72, n° 172.
7. Archives de Carouge, 324-H-5 : une affaire de dépôts d'habits par un officier autrichien.

Le maire, prié d'intervenir, reconnut que Kuhn, « brouillon et tracassier », était l'auteur de tout le mal, que l'harmonie la plus parfaite régnait entre les Israélites jusqu'à sa venue, et qu'elle n'était troublée que lors de chacun de ses retours[1]. Alors, de guerre lasse, la communauté s'adressa au Consistoire central, qui pria le consistoire de Wintzenheim de déposer ce surveillant[2]. Le consistoire maintint son choix[3] et fit revenir le Consistoire central sur sa décision en calomniant la communauté de Carouge et en la qualifiant de « réunion de transfuges »[4].

Le préfet fut alors prié de prendre les mesures pour l'installation de Kuhn. Mais tous les Juifs, cette fois, s'insurgèrent et se montrèrent prêts à quitter la commune en cas du maintien du triste sire[5], et ils demandèrent la nomination de deux autres commissaires. Le consistoire de Wintzenheim, devant cette levée de boucliers et cette menace, céda à l'obstination des Carougeois et, révoquant Faiss Kuhn, mit à sa place Gaspard Bloc[6].

La communauté l'emportait ! Kuhn donna alors sa démission de membre et demanda l'exonération de l'impôt cultuel de 60 francs, dont il avait été frappé[7] ; il en appela au préfet, et malgré l'opposition de la communauté, le Conseil de Préfecture prononça le bien fondé de la requête de Kuhn et le libéra du payement de la somme[8].

En vain les Juifs voulurent-ils recourir contre l'arrêt, le combat prenait fin après une lutte qui avait duré cinq années, dans laquelle Juifs, Kuhn, maire, préfet, consistoire départemental Consistoire central de France étaient entrés en action. Qui eût soupçonné une telle intensité de vie... religieuse dans une aussi petite communauté ! Toutefois le courroux des parties dura jusqu'au 14 août 1822. A cette date — le maire de Carouge fut le bon juge des adversaires : il réunit dans son cabinet municipal Faiss Kuhn et le président de la communauté et les réconcilia. Faiss Kuhn redevint membre de la communauté, et le sieur Lévi, représentant de celle-ci, déclare « consentir à ce que le sieur Kuhn soit admis à toutes les messes (*sic*) qui ont lieu dans la synagogue comme les

1. Archives de Carouge, 324 H-5.
2. Archives du Consistoire central, n° 926.
3. Archives de Carouge, 290-H-4.
4. Archives du Consistoire central.
5. Archives de Carouge, 324-H-5.
6. Archives de Genève, corresp. int., 74, n° 1048.
7. *Ibid.*, 84, n° 405.
8. *Ibid.*, arrêt du conseil de préfecture, n° 21, 200, 201.

autres juifs [1] ». Le fils, Alexandre Kuhn, devint fondé de pouvoirs suppléant de la communauté.

La paix ne devait plus être troublée : la vie religieuse se poursuivit sous la conduite d'un nouveau pasteur. Ce fut Isaac Lévi qui prit la succession rabbinique de Moïse Cerf en 1834. Moyse Wolff était alors administrateur, assisté de Veil Paraphe et de Weil Mayer. Le contrat signé entre Lévy et Wolf contient quelques clauses qui méritent d'être signalées. Lévy s'engageait à remplir les fonctions de chantre au temple, le samedi et les jours de fête « du culte israélite », généralement tous les jours qui sont consacrés aux prières qui sont en usage, à lire les prières extraordinaires le jour de Pourim : Lévy était membre de la communauté et payait sa quote-part des frais du culte.

Les contrats de la communauté furent toujours assez singuliers. Le sieur Bernheim Adolphe, célibataire, reçu membre de la communauté, moyennant la somme de 50 francs, payables moitié comptant, moitié dans les trois mois, dut souscrire aux conditions suivantes : « S'il vient à se marier avec la fille d'un membre de la communauté, il s'engage à verser la somme de 22 francs ; si c'est avec une personne étrangère à la communauté, il aurait à payer 50 francs. »

Sous seing privé, entre Théodore Picard et les dits sieurs Weil, Schwob, Bloch, Rouph, Lyon, représentants de la eommunauté, il est entendu qu'ils admettent comme membre de la communauté susdite le dit Théodore Picard, sa famille, sa sœur tant qu'elle ne sera pas mariée et son domestique, et leur concèdent les mêmes droits à cette communauté que chacun de ses membres peut y avoir, de telle sorte que le dit sieur Picard et les siens auront un droit perpétuel au cimetière de cette communauté existant à Carouge [2] ».

Le successeur d'Isaac Lévy fut M. Dreyfus. En ce temps, la communauté de Carouge ne comptait plus que quelques membres. L'un après l'autre ils avaient établi leur résidence à Genève. A l'insu de la police et sans autorisation, ils avaient ouvert une synagogue rue du Rhône, dans la maison Jacquier, au deuxième étage. Averti, le Conseil d'État voulut sévir, mais le bon sens l'emporta et, en considération du but religieux et moral poursuivi par les transfuges carougeois, désireux de donner une solide instruction à

1. Archives de Carouge, 379-D 6. Les descendants sont devenus protestants.
2. Archives de la communauté israélite de Genève.

leurs enfants, le Conseil d'État autorisa le lieu de prières et accorda le permis d'établissement au rabbin et maître d'école Dreyfus [1].

Quelques années plus tard, rachetant la dureté de la conduite des premiers magistrats de la République, le Conseil d'État faisait don du terrain où s'élève l'actuelle synagogue. Depuis 1857 l'histoire de la communauté de Carouge se poursuit dans la communauté de Genève.

A la petite chambre de prières du juif anglais Joseph Abraham a succédé la coquette synagogue édifiée sur une des places les plus belles de la ville. Maints descendants des premiers Juifs vivent encore : leurs grands-pères s'étonneraient de leurs petits-enfants. Il reste à Carouge un Juif et le cimetière : quelques pieds de terre sont encore inoccupés. La communauté a acheté à Veyrier un nouveau terrain comme si elle voulait placer sa destinée sous l'égide du premier protecteur, le comte de Veyrier, qui réclamait en 1780 l'admission de ceux qui sont des hommes et doivent durer toujours.

Demain le cimetière même de Carouge tombera dans l'oubli : quelques mains pieuses viendront, quelque temps encore, déposer sur les tombes des bouquets tôt fanés, et puis après, ce sera le silence, le repos éternel. Mais les saules et les pins, les ormeaux, les platanes en frondaison vigoureuse étendront leurs branches tutélaires sur les tombes délaissées, et les herbes folles et les fleurs des champs, renouvelées à chaque saison, affirmeront la victoire de la vie sur la mort.

E. Ginsburger.

1. Archives de Genève, R. C. E., année 1843, t. III, p. 108, 157, 162, 225, 226, 227.

PIÈCES JUSTIFICATIVES[1]

I

Lettres au sujet de la permission demandée par les Juifs Jacques Dreyfuss et Moïse Levi de pouvoir s'établir à Carouge.

1.

L'avocat fiscal général au Ministre.

Monsieur,

J'ai l'honneur de vous faire part, Monsieur, que Mons. l'Intendant et Juge Maje de Carouge m'ayant par sa lettre du 29e mai proche passé informé que Jacques Dreyfuss et Moïse Levi, juifs, le premier d'Uffein et le deuxième de Sierencz en Alsace, commerçants en drapt et autres genres ont arrêté un logement à Carouge et lui ont demandé la permission d'ouvrir une boutique et de s'y établir; je n'ai pas cru devoir mettre cette demande sous les yeux du Sénat, ne paroissant pas que semblable permission puisse être regardée comme un des objets compris dans les instructions portées par le billet Royal du 16 novembre 1779, je me suis cependant fait un devoir d'en participer L. L. E. E., M. le Gouverneur et Mons, le P. P , qui ont été d'avis que j'en rendis compte à V. E. pour en recevoir ses déterminations, auparavant que de répondre définitivement à M. Foassa Friot sur la permission demandée et je me suis borné à lui marquer que rien n'empêchait que les deux juifs restassent à Carouge jusqu'à ce que je pus lui donner à cet égard des déterminations positives, mais qu'il était essentiel de veiller de près leur conduite, et de ne pas leur permettre d'ouvrir boutique publiquement.

Si vous me permettez, Monsieur, de vous dire d'avance quel seroit notre avis dans cette circonstance, il nous paroit que comme dans aucun endroit de la Savoye il n'y a de juifs établis de l'aveu du gouvernement, il ne serait pas non plus à propos d'autoriser leur établissement à Carouge, et tout au moins, dans le cas contraire, ils devraient avoir comme dans toutes les autres villes des états où ils sont tolérés, un quartier séparé et fermé pour leur habitation, et se conformer aussi pour

1. Nous ne publions ici qu'un petit nombre de documents. On trouvera la presque totalité des pièces justificatives à la fin du tirage à part de notre travail.

le surplus aux dispositions des R. C. qui les regardent. Cependant comme les deux qui se présentent pour se fixer à Carouge et y vendre leurs marchandises pourraient contribuer à rendre le commerce de ce bourg plus florissant, un des objets les plus essentiels que le ministère a eu en vue dans les différentes sages déterminations émanées en ces derniers temps, il semble qu'il n'y aurait aucun inconvénient que j'écrivis à M. l'Intendant et juge maje de leur dire qu'il n'est aucunement autorisé à leur permettre de s'établir au dit lieu pour y exercer publiquement leur commerce, que cependant en tant qu'ils se comporteront bien et que par leur conduite irréprochable à tous égars, ils ne donneront lieu à aucune plainte fondée sur eux, il fermera les yeux et les tolèrera dans l'endroit pendant quelque temps à condition cependant qu'ils ne pourront pas avoir boutique ouverte publiquement dans la rue pour le débit de leurs marchandises, lesquelles ils pourront cependant retenir et vendre dans des chambres ou magasins qui n'ayent aucune issue extérieure sur les rues; dans le cas qu'on juge à propos de leur fixer un terme pour cette tolérance, on pourrait la fixer à quatre ou six mois.

En soumettant aux vives lumières de V. E. ces observations, je la supplie de vouloir bien m'honorer de ses ordres sur cet article auxquels je me conformeroi avec la plus parfaite soumission et d'agréer en attendant le nouveau témoignage du respect le plus profond avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Monsieur,

Chambéri, le 4 juin 1773. De V. E.,

Le très humble et très obeissant serviteur,

De Serraval.

Archives d'Etat de Turin. Cité et Province de Carouge, paquet 3, n° 6.

2.

Lettre du Ministre à M. l'Avocat fiscal général, Chambéry, le 7 juin 1783.

Comme l'on ne sait point quelles sont les qualités personnelles ni les avoirs des juifs Jaques Dreyfuss et Moïse Lévi qui suivant ce que vous m'avez marqué Monsieur, par l'une de vos lettres du 4 de ce mois, ont demandé la permission de s'établir à Carouge et moins encore les motifs qui les ont obligés à quitter l'Alsace leur patrie : il ne peut y avoir lieu à l'octroi de la dite permission dont il seroit à craindre qu'ils ne se servissent dans la suite que pour en abuser.

(Loc. citato). Lettere del Ministre deli Interno al Senato e azli Ufficiali della Savoia. Vol. 17, serie quarta, n° 114, p. 49 v°.

3.

Lettre de l'Avocat fiscal général au Ministre.

Monsieur,

Je vous remercie, Monsieur, de la bonté que vous avez eu de bien vouloir m'apprendre par une des lettres dont V. E m'a honoré en date du 7 de ce mois, que, par les motifs y détaillés, les juifs Jaques Dreyfuss et Moïse Lévi, ne sont pas dans le cas d'obtenir la permission par eux demandée de s'établir à Carouge, et je ne manquerai pas, en conséquence, de notifier par le premier courrier ces déterminations à M. l'Intendant et juge mage de Carouge, pour qu'il s'y conforme, sans compromettre en aucune façon le gouvernement ni le ministère.

Je vous supplie, Monsieur, d'agréer à cette occasion, le nouvel hommage des sentiments distingués du très profond respect avec lesquels j'ai l'honneur d'être, Monsieur,

Chambéri, le 11 juin 1783. De V. E.,

Le très humble et très obéissant serviteur,

De Serraval.

II

Monsieur,

Dans l'intervalle qui s'est écoulé depuis les ordres de Sa M. relatifs à la tolérance des juifs dans cette ville jusqu'à l'époque du choix dont nous avons eu l'honneur de rendre compte par le verbal que nous avons pris la liberté, Monsieur, de vous mettre sous les yeux, opération qui a été différée à cause de la longue maladie du commandant soussigné, celui-ci afin de se procurer des relations sincères à l'égard des juifs dont s'agit, les a chargés de choisir deux surveillants, qui seraient obligés de lui rendre compte de ce qui se passait parmi eux. Ces surveillans les mesmes juif les ont appelés sindics. En même tems comme ils s'assemblaient dans plusieurs de leurs habitations pour faire leurs prières les samedis, il a taché de leur persuader de se réunir pour cet effet sans bruit dans celle de Joseph Abraham, ce qu'ils ont fait jusqu'à présent en attendant les ordres ultérieurs de S. M.

Il en est de même du cimetière que le dit Abraham ayant perdu un enfant, mort de la petite vérole, et se trouvant dans l'embarras pour le faire enterrer, il s'est adressé au Conseil de cette ville, qui ayant considéré

que le sujet ne souffrait point de délai, il lui a assigné pour un tel enterrement la place dans un vieux chemin délaissé hors de la ville.

Nous avons reçu sa cassette contenant les quatre montres que vous avés eu la bonté, Monsieur, de nous faire parvenir : mais comme une grande partie des principaux juifs se trouvent absens nous n'avons pu encore exercer à ce sujet vos ordres et nous nous réservons de vous en rendre compte par le courrier prochain.

En attendant nous vous supplions d'agréer les sentiments de profond respect avec lequel nous ne cesserons d'être, Monsieur, vos très humbles et très obéissans serviteurs.

De Mesme de Loisinge, Foassa Friot.

Carouge, ce 22 octobre 1788.

Archives départementales de la Haute-Savoie. C. 18, p. 35.

III

Monsieur,

D'après ce que vous m'avé marqué, Monsieur, par votre obligeante lettre du 6 de ce mois relativement à l'établissement que les juifs domiciliés à Carouge ont formé d'une sinagogue à la fixation d'un endroit pour leur cimetière et la nommination des sindics, j'ai cru nécessaire de demander sur ces objets les renseignements convenables.

Pour les informations qui me sont parvenues, il m'est résulté que c'est M. le Commandant de la ville, qu'ensuite de la lettre que lui avait écrite feu S. E. M. le chevalier Tarin, le 20 août 1787, en exécution des ordres du Roi, a permis aux susdits juifs provisionnellement de tenir leur sinagogue privée, dans la maison du juif Abraham, et d'élire deux sindics : que c'est à lui que depuis les ordres contenus dans la dernière lettre, ils se sont toujours particulièrement adressés, pour tout ce qui a pu les concerner et que c'est le conseil de Carouge qui a indiqué et permis au même juif Abraham de faire enterrer un enfant qui lui était décédé, dans une partie d'un vieux chemin délaissé, assés éloigné de la ville.

Il m'est résulté en outre que, d'après la susdite lettre du 20 août, concernant la tolérance des juifs et le choix à faire de ceux qui auraient fait conster de leurs bonnes qualités, M. le commandant de Carouge et M. l'intendant et juge mage Fouassa Friot ont concerté entre eux de s'assembler pour traiter du choix ordonné, mais que M. le Commandant étant tombé malade et sa convalescence aient été longue, cette opération a toujours été renvoiée jusqu'au 14 de ce mois, qu'aiant fait appeler les juifs habitans dans la dite ville, ils ont permis à quinze d'y ceux d'y continuer leur habitation, après avoir pris des renseignemens sur leur probité et bonne conduite, et ils en ont dressé un verbal dont M. le

Commandant n'aura pas manqué de vous transmettre, Monsieur, une copie.

Tout ce qui a été ainsi opéré étant une conséquence de la tolérance provisionnelle des juifs à Carouge que S. M. a daigné autoriser, il suffira que l'on se borne à veiller attentivement sur leur conduite, a ce que l'on ne forme pour leurs *assemblées religieuses aucune chambre ou salle particulière* et que tout ce qui a rapport à leur culte se passe sans aucune publicité.

J'ai l'honneur d'être avec un très parfait respect, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

Turin, le 27 décembre 1788 Coste.

A M. le chevalier de Perron, Ct général, Chambéry.

Archives départementales de la Haute-Savoie C. 18, p. 36.

IV

Liste des Israélites habitant Carouge, département du Léman, 27 septembre 1807.

NOMS	AGE	NOMS	AGE
Jacob Ducas	80	Abraham Lévi	4
Paraphe Polaque (Moudon)	77	Marc Lévi	2
femme Paraphe Polaque	70	Mélanie Lévi	7
Moyse Dreyfous	60	Gaspard Bloc Chatel	40
femme Moyse Dreyfous Cocu Brendel	54	femme Gaspard Bloc Paraphe Pellet	38
Théodore Dreyfous	27	Nathan Bloc	16
Isaac —	20	Marc —	15
Mayer Schoulz	50	Elie —	4
femme Mayer Schoulz Lemon Charlotte	52	Hélène —	10
Isaac Schoulz	20	Mayer-Veil G. Rocher	36
Lemon —	18	femme Mayer-Veil Lévy Rosette	36
Moyse —	14	Paul Mayer-Veil	12
Brunette —	22	Samson —	7
Rose —	19	Moyse —	4
Prince —	16	Elie Lévi	72
Samuel Lévi	45	Mathias Lévi	31
femme Samuel Lévi Ducas Julie	44	Salomon Coquenheim	39
Isaac Lévi	17	femme Salomon Coquenheim Lévi Esther (Brocher)	37
Lyon —	16	Rosette Coquenheim	9
David —	14	Isaac Bloch et Paraphe Jeanne	39
Moyse —	6	Hélène Bloch	8

NOMS	AGE
Mélanie Bloch	4
Pauline —	1
Lazare Paraphe	38
femme Lazare Paraphe Ulmann Jeanne	37
Salomon Paraphe	10
Marc —	8
Pellette —	4
Pauline —	2
Mayer Paraphe	30
femme Mayer Paraphe Segry Eva	27
Esther Paraphe	2
Moyse Ulmann	36
femme Moyse Ulmann Ducas Rose	30
Isaïe Ulmann	3
Magdelaine Ulmann	5
Moyse Cerf	62
femme Moyse Cerf Thérèse	48
Jacob Cerf	20
Abraham Cerf	16
Bernard —	12
Samuel —	6
Henriette —	18
Jeannette —	10
Annette —	3
Joseph Ducas	30
femme Joseph Ducas Dreyffuss Rosette	29
Isaac Ducas	6
Magdelaine Ducas	9
Fanni Ducas	5

Arch. Carouge, 396-D-4.

Le 14 août 1810, la communauté est composée comme suit :

Famille Ulmann Moyse, âgé de 40 ans, colporteur, né à Syrens, époux de Ducas Rose, 28 ans, même origine ; enfants : Magdelaine, 7 ans ; Esaïe, 6 ; Isaac, 2, nés à Carouge.

Famille Dreyfulz Moyse, âgé de 68 ans, marchand colporteur, né à Syrens, époux de Caen Brandelle, 60 ans ; enfants : Isaac, 22 ans ; Théodore, 36, nés à Syrens.

Femme Weil Hélène, 96 ans, née à Syrens.

Famille Bloc Mathias, 33 ans, colporteur ; femme : Dreyffulz Julie, 22 ans, tous deux de Syrens ; enfants : Maurice, 4 ans ; Alphonse, 3 ; Caroline, 2, nés à Carouge.

Famille Cerf Moyse, 67 ans, colporteur, rabbin ; femme : Cerf Thérèse, 45 ans ; enfants : Henriette, 20 ans ; Abraham, 18 ; Bernard, 15 ; Jeannette, 13 ; Samuel, 10 ; Annette, 7, nés à Carouge.

Famille Paraphe Lazare, 36 ans (fils de Polacre, né à Hoartschville ? époux de Picard Sarah, âgé de 75 ans en 1798 et de 72 ans dans le recensement de 1806 !), né à Silesem (Zilisheim), Alsace, et sa femme, née Ulmann Jeanne, 35 ans, de Hakental (Haguenthal) ; enfants : Salomon, 12 ans ; Marx, 11 ; Nathan, 7 ; Hélène, 6 ; Pauline, 4 ; Annette, 1, nés à Carouge.

Famille Ducas Joseph, 40 ans, revendeur, né en Alsace, époux de Dreyffulz Rosalie, de Sirenz, 32 ans ; enfants : Magdelaine, 12 ; Fanny, 10 ; Edouard, 8 ; Julie, 3 ans, nés à Carouge.

Famille Lévi Samuel, 47 ans, marchand colporteur, de Bouchville ou Amchville, époux de Ducas Julie, 44 ans ; enfants : Isaac, 20 ; Lyon, 17 ; David, 16 ; Moyse, 8 ; Abraham, 6 ; Mélanie, 11 ; Marx, 4 ; Rosette, 2 ans, nés à Carouge.

Ducas Jacob, 80 ans, revendeur, né en Alsace.

Famille Schoulz Mayer (Schull), 55 ans, colporteur de Vesthausen. époux de Leiman Charlotte, d'Asville, 56 ans ; enfants : Rose, 20 ; Reims, 16 ; Moyse, 15 ans, nés à Carouge.

Schoulz Isaac, colporteur, 22 ans, né à Lyon.

Famille Kuhn Faiss, 39 ans, opticien, de Viterheim, époux de Moyse Rosette, 39 ans ; enfants : Alexandre, 15 ; Marianne, 17 ans.

Famille Rouff Jacob (Ruff), 50 ans, marchand colporteur, Oberdorf, époux de Max Sarah, 44 ans, de Falschtadt (Pfastadt) ; enfants : Gabriel, 14 ans, né à Oberdorf ; Max, 10 ; Fanny, 8 ans, un enfant né à Carouge (sans nom).

Lévi Elias, 80 ans, revendeur, né à Silesem (Zilisheim) ; sa femme Moyse Rosette, 70 ans (défunte à cette date) ; Lévi Mathias, son fils, 34 ans, même origine.

Famille Weil Mayer, 48 ans, colporteur, né à Bischwiller, époux de Lévy Rosette, de Zilisheim, 32 ans ; enfants : Bernard, 14 ; Samson, 11 ; Françoise, 8 ; Moyse, 6 ; Abraham, 3 ; Rachelle, 1 an, nés à Carouge (dans le recensement de 1807, Bernard est Pol ; Françoise et Abraham ne sont pas mentionnés).

Famille Bloc Isaac, revendeur, 38 ans, de Thermen (pour Durmenach) ; femme Paraphe Jeanne, 31 ans, de Schlestadt ; enfants : Hélène, 9 ; Mélanie, 6 ; Pauline, 3 ; Rosalie, 1 an, nés à Carouge.

Picard Sarah, veuve de Paraphe Polacre, de Zilisheim.

Paraphe Mayer, 32 ans, marchand colporteur, de Schlestadt : dans le recensement de 1807, mentionné avec sa femme Segry Eve, 27 ans ; enfant : Esther, 2 ans.

Famille Bloc Gaspard, 48 ans, d'Alsace, revendeur : dans le recensement de 1807, femme Paraphe Polette (Pellet), 40 ans ; enfants : Nathan, 18 ; Marie, 15 ; Hélène, 13 ; Elie, 7 ans.

Les frères Wolf, les Picard, Ruf, Crombach devaient venir quelques années plus tard.

Arch. Carouge, 289-D-4.

UN COMPTE DE COMMERCE JUIF

DE L'ANNÉE 1450

Dans le *Musée Neuchâtelois* [1] nous avons relaté l'histoire des Juifs dans le pays de Neuchâtel depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. Une note de ce travail [2] mentionne un document dont nous avons eu connaissance trop tardivement pour pouvoir l'y analyser. Son contenu paraît cependant assez remarquable pour justifier la publication et la courte interprétation de son texte, qui nous présente un règlement de compte, daté du 25 mai 1450, conclu entre Jean de Fribourg, comte de Neuchâtel, et Symon le Juif [3].

Jean de Fribourg, fils de Conrad de Fribourg, régna de 1424 à 1458 [4]. C'est sous sa protection, comme jadis sous celle de son père, que les Juifs furent admis à s'établir à Neuchâtel. Depuis 1443 surtout un groupe spécial, immigré de Bienne et apparenté au Juif Simon de Bienne, s'y dessine nettement [5]. Simon de Bienne est un personnage bien connu dans l'histoire des Juifs de Suisse. Il fut reçu bourgeois de Bienne en 1440, en dépit d'une protestation du seigneur temporel du pays, Frédéric ze Rhyne, évêque de Bâle, qui contesta à la cité la prérogative de conférer pareille faveur [6]. Le document ne traite que d'un Juif, sans indiquer le lieu de son domicile. On pourrait donc objecter que Simon de Bienne et Symon, l'homme de confiance du comte Jean, étaient des per-

1. 1922, p. 127 suiv., p. 192 s.; 1923, p. 31 s., p. 61 s. — Le *Musée Neuchâtelois* est l'organe de la Société d'histoire du canton de Neuchâtel.

2. 1922, p. 137.

3. Archives de l'Etat de Neuchâtel. Volume intitulé : *Recettes diverses*, 1448, n° 49, fol. CXI v° à CIII.

4. Chambrier de F., *Histoire de Neuchâtel et de Valangin*, Neuchâtel, 1840, p. 144 suiv.

5. *Musée Neuchâtelois*, 1922, p. 136 suiv.

6. Bloesch (C.-A.), *Geschichte der Stadt Biel*, Biel, 1855, t. I, p. 225.

sonnages différents. Cela n'est guère probable, car la veuve de Simon de Bienne, Rose de Spiry, habitait en 1451 Neuchâtel [1], circonstance qui plaide plutôt pour un déplacement du vivant de son mari. Le compte qui précéda celui que nous publions avait été arrêté le 24 juin 1449, donc le jour de la saint Jean-Baptiste, terme usuel des règlements financiers au moyen âge. Le résumé, qu'on va lire, prend fin dès le 25 mai 1450 : il ne comprend donc qu'une période de onze et non de douze mois. On est tenté d'expliquer cette conclusion anticipée par la mort de Symon le Juif et comme une mesure nécessitée par le règlement de sa succession. Sans aucun doute le décès de Simon de Bienne est survenu avant le 31 mars 1451, puisqu'à cette date sa veuve, Rose de Spiry, est expressément citée [2].

Voici le texte intégral du document :

C'est le conte de Symon le Juifz, lequel compte, avec Monseigneur, de toutes les sommes d'or et d'argent que le dit Juif a receu de mondit seigneur, de tous le temps passé et de toutes ses censes et de tout ce qui pevoit estre entenus a Monseigneur jusques aujourd'uy, et aussi de toutes les sommes que mondit seigneur a receu du dit Juif, lequel compte est ajourd'uy receu, en la presence de mondit seigneur, par Octhenin de Claron et Nicholas, son clerc, le xxve jour de may mil iiij^c^ et cinquante.

Il rend compte qu'il a receu de mondit seigneur, par ung compte fait avec mondit seigneur, devant Noé derrierement passé, cinquante six florins huit gros monnoie de Savoye ; item a encor a receu de mondit seigneur es festes de Noel derrierement passés six equz neufz, trois saluz et ung ride ; item encour a receu de mondit seigneur, ou dit terme, douze frans monnoie de Bourgogne ; item encor a receu de mondit seigneur par la main d'auquns des habitans de Mortaul, et lesquelx en son encore obligié au dit Symon pour Monseigneur, soixante dix florins d'or ; item encor a receu, le dit Juifz, de mondit seigneur, pour sa cense de la Chandeleuse derrierement passée, ung marcq d'argent, qui se monte tout en somme, toute monnoie mise et equalee en florins d'or : six vingt quatorse florins d'or, sept gros de Savoye et huit deniers bons et ung marcq d'argent, enssin....

Somme de recepte : vj^xx^xiiij florins d'or, vij gros, viij deniers de Savoye bons et ung marcq d'argent.

Desquelx il rend compte qu'il a délivré, comme apart par une parcelle passee par le commandement de Monseigneur : enclos et delivré a Regnault le chanpbrier, une piesse de fustenne blanche pour doubler la longue robe grise de Monseigneur, valant ij forins j quart ; enclos a

1. *Musée Neuchâtelois*, 1922, p. 136 suiv.
2. *Ibid.*

delivré au dit Regnault, iiij alnes de fustenne pour doubler une courte robe pour mondit seigneur avec le demorant de la piesse dessus dite xxij sols ; enclos et delivré au dit Regnault pour la livree de mondit seigneur, ung drap noir de Tournay entier, xiij florins ; enclos a delivré au dit Regnault, deux piesses de fustenne, deux alnez moins, pour entaier le lit de Madame et la couchette, iiij florins d'or ; enclos a delivré au dit Regnault, ugne alne ung tier de satin noir pour doubler le colet et manchez de Madame et pour luy fere une petite manches, iij florins ; enclos a delivré au dit Regnault, ung quartier de satin noir pour remectre a point la robe de Monseigneur, ung quart de florin d'or ; enclos a delivré au dit Regnault, iij alnes de liere pour fere les robes de livree de Senevel et de Brisebare, viij libvres ; enclos a delivré au dit Regnault, iij alnes ung tiert de gris de drestre pour fere ung mantel pour Monseigneur, vj libvres ; enclos a delivré a mondit seigneur, en soye perse, iij gros deniers bonne monnoie ; enclos a delivré a Morvenet pour forrer une robe pour la norrisse, vj alnes de fustenne, xxxvj sols ix deniers ; enclos a delivré a Madame, une once de fil d'argent, ung escuz ; enclos a delivré a madite dame, xij onces de fil d'or et j once de fil d'argent, xiij escuz ; enclos a delivré a madite dame, en iiij eschevetez de soye perse et iiij de vert, vj onces iij t[ernalz] moins, xlviij gros ; enclos a delivré en deux eschevetez de soye, ij onces, xvj gros ; enclos a delivré pour les boutailles de Madame, ung florin d'or et demi gros bon ; enclos delivré par Gautier, xviij florins d'or ; enclos delivré au dit Regnault, ung drap de Tornay entier, xiij florins ; enclos delivré au dit Regnault iij alnez de liere toutes prestes pour Tietry, viij libvres ; enclos delivré au dit Regnault, ij alnez de drestrez pour les robes de livreez de l'alemant et du verrier de Bale, iiij libres v sols ; enclos delivré a Madame, ung canon d'or v j escuz ; enclos a delivré a Madame ung canon d'or et ung d'argent, ij escuz ; enclos delivré ix alnez demi de toille perse, lx sols ; enclos pour Symon d'Orssens, deux alnes demi de satin, v florins d'or iiij gros ; enclos pour Monseigneur, ij alnes demi satin noir, v florins iiij gros ; enclos encore une alne demi de satin noir, iij florins iij gros ; enclos delivré au dit Regnault, neuf alnes demi de gris de Fribourg pour doubler la robe de Jehanne de Lugney et de maistre Jehan le phisicien, v libvres xiiij sols ; enclos iij alne de heritalle tout prest pour chasse de femme, iij florins ; enclos une alne et demi de drestre pour covril la selle de Madame, lj sols ; enclos une alne de drap de dreste pour Conrad de Bale, xxxiiij sols ; enclos a delivré a Estienne chambrier, une alne de noir pour couvrir le vers de Madamoiselle la petite marquise et ung quart de blanc de Fribourg, j florin ; enclos a delivré au dit Estienne, ij alnes demi de fustenne noire pour faire ung prepoint pour Monseigneur, xxij sols ; enclos a delivré une alne demi de drap noir de Malinez et j alne demi de drap da Bulle pour faire une robe de livree pour le fils Vaguener, v florins demi ; enclos delivré iij alnes demi de blancq pour le fornier, xxxviij sols demi ;

enclos a delivré a Monseigneur a Noel derrierement passé, iiij bonez violés tous doublés, lvj sols ; enclos a delivré une verge d'or a mondit seigneur, iiij escuz ; enclos a delivré a Brisebare v libvres figues, x sols ; enclos a delivré a Guillaume de Valengin ung bonet, iiij sols ; enclos a delivré a Clerez pour une robe, quatre alnes demi, l'aune au pris de xxxvj sols, valant vij libvres xvij sols demi ; enclos et delivré au barbier de Monseigneur, une piesse de fustenne, ij florins j quart ; enclos a delivré a Regnault, une alne et j quart de fustenne, vij sols ; enclos delivré a Monseigneur pour paier ses ouvriez, lj sols ; enclos delivré a Madame xv onces de soye et x canon de fil d'or et d'argent valant xvj escuz ; enclos delivré a charreton pour ung borrel et une culiere de cuyr, j florins d'or ; enclos delivré en l'eschet de v alnes et demi de toille de lin pour Monseigneur et pour Jehan de Valengin, ij florins d'or; enclos et delivré, et lesquelx monseigneur luy demorast doivent par ung arrest de compte le xxiiij^e jour de juing mil iiii^c xlix, trois florins d'or, six gros, iij deniers et ung marcq vj onces v t[ernalz] et demi d'argent, qui se monte tout en somme viij^xx xvij florins d'or, vij gros viij deniers bonne monnoie de Savoye et ung marcq vj onces v t[ernalz] et demi d'argent....

Somme de delivrance : viij^xx xvij florins d'or, vij gros, viij deniers bonne monnoie de Savoye et ung marcq vj onces v t[ernalz] demi d'argent.

Ainssin doit mondit seigneur au dit Juifz pour plus avoir delivré que receu xliij florins d'or vj onces v t[ernalz] demi d'argent.

Dont il a memorial adressant a Guillaume Quarteret, maieur de la Coste.

Nous ferons abstraction des particularités linguistiques de ce document qui, à elles seules, fourniraient matière à une explication approfondie. Ne seront pas non plus pris en considération les multiples renseignements que l'histoire des costumes et des monnaies pourrait y puiser. Il nous importe surtout ici de faire ressortir que notre acte offre une énumération détaillée de toutes les transactions passées depuis onze mois entre le comte Jean et Symon le Juif Il ne s'agit pas seulement d'une liste de prêts, de paiements et d'intérêts, mais aussi de nombreuses livraisons d'étoffes et d'autres articles de nature textile [1]. Simon apparaît d'après ce document comme un véritable fournisseur de la cour, comme le « Juif du Seigneur », selon l'expression de Pigeonneau [2] ou comme le « Hofjud », selon la dénomination qu'octroyaient autrefois certains nobles d'Allemagne à leurs Juifs attitrés.

1. Dans d'autres comptes mentionnés dans notre travail précité (*Musée Neuchâtelois*, 1922, *passim*), il est aussi question de denrées alimentaires (froment, vin, etc.).

2. *Histoire du Commerce de la France*, Paris, 1885, t. I, p. 105.

Notre document[1] prouve une fois de plus qu'il est erroné de vouloir limiter l'activité commerciale des Juifs au xve siècle au trafic de l'argent. Contrairement aux assertions de certains auteurs d'outre-Rhin[2], encore à cette époque, alors que l'achat et la vente des marchandises se concentraient en majeure partie dans les milieux chrétiens les Juifs n'y renoncèrent pas entièrement, mais essayèrent de joindre le négoce à leur métier de prêteur d'argent. Ce cumul correspond à une technique restée encore en vogue au xixe siècle sous des conditions d'existence modifiées. Plus d'une puissante maison de commerce juive remonte à de semblables origines.

Achille Nordmann.

1. D'après Caro, *Sozial-u. Wirtschaftsgeschichte der Juden*, Leipzig, 1908-20, T. II, p. 165, il n'existe pas de pièce de ce genre dans la littérature allemande. A notre connaissance, elles manquent aussi pour les pays de langue française. Il va sans dire que les livres de commerce de la banque Héliot de Vesoul, publiés par Isidore Loeb (*Revue des Études juives*, T. VIII et IX), présentent des textes de valeur toute différente.

2. Voir, entre autres, M. Hoffmann, *Der Geldhandel der deutschen Juden*, Leipzig, 1910, *in Staats-und Sozialwissenschaftliche Forschungen*, H., 152, p. 15.

UN CHANT DE TRIOMPHE MÉCONNU

SUR LA MORT DE SANCHÉRIB

Depuis l'avènement de Téglath Philassar III (745-727), les rois assyriens adoptent la mesure de la déportation du peuple vaincu, ennemi ou rebelle, pour réaliser leur royaume « universel ». La Samarie a subi ce sort inouï. Ne serait-il pas possible que les péchés de Judée appelassent un châtiment pareil ?

Isaïe apparaît sur la scène. Il profère les pires menaces contre les méchants et les impies. Il leur promet une punition divine exemplaire. Mais il n'oublie pas par delà les défauts de son peuple ses éminentes qualités. Israël était et restera le peuple élu de Dieu. Sa haute destinée doit s'accomplir dans son pays, dont il est inséparable. C'est à la montagne de Sion et à sa Loi que doivent se soumettre les peuples du monde. La guerre s'arrêtera aux portes de Jérusalem, où les nations se pénétreront de l'idée d'une paix universelle (cf. Is., II, 2-4).

Lorsque Sanchérib est obligé de lever le siège de Jérusalem et de s'enfuir du lieu où l'ange de Dieu décime ses troupes, on exulte dans le pays. Yahvé a mis en déroute Achour. La plus grande bataille que la maison messianique de David ait jamais eu à soutenir est gagnée. L'événement restera célèbre à travers les siècles. Sanchérib deviendra dans la tradition hébraïque le prototype de l'ennemi destructeur et exterminateur.

A première vue cette flétrissure est quelque peu étonnante. Car Sanchérib a fait en réalité beaucoup moins de mal à Israël que Téglath Philassar III Salmanassar IV et Sargon II, qui ont anéanti l'État de Samarie, emmené en captivité les Dix Tribus, et colonisé leur pays avec des peuplades idolâtres. Ces rois assyriens bénéficient d'un silence sur les détails de leurs forfaits, assez étrange de la part des Judéens, qui, par contre, ne cessent de fulminer contre Sanchérib, ravageur et blasphémateur.

C'est que Sanchérib apparaît aux yeux d'un Isaïe, qui est l'âme de la résistance de Jérusalem, comme le premier assaillant qui prétende s'emparer de Sion et opposer sa propre vocation de dominateur de l'univers à celle de la maison de David. Il se présente comme l'*élu* d'Achour, par la grâce de qui il tient le sceptre de l'univers et des « quatre côtés du monde ». Son nom même, *Sin-ahê-irba*, indique qu'il a été mis en outre, dès sa naissance, sous la protection particulière de Sin, qui confère, en sa qualité de *bêl agi*, la tiare royale. En face du roi Ezéchias il revêt donc le caractère d'un « antéchrist ». C'est pourquoi l'outrageant antagoniste deviendra pour les Judéens la personnification du mal sur la terre, et marquera dans la mémoire et dans la légende des générations une époque décisive pour l'histoire d'Israël.

On en est encore à se réjouir en Judée de la défaite retentissante du tyran, lorsqu'une nouvelle va porter la joie au paroxysme. On apprend que Sanchérib a été assassiné par deux de ses fils pendant qu'il se prosternait devant Nusku, le dieu des oracles. Cette fin de l'envahisseur rend la victoire de Sion sur Achour complète. L'armée assyrienne anéantie, Sanchérib tué, assurément Yahvé a délivré définitivement le peuple messianique de son redoutable ennemi. Et par la Judée s'est accomplie aussi la rédemption des autres peuples, qui vont pouvoir respirer librement.

C'est alors qu'Isaïe entonne le chant triomphal, vigoureux, vindicatif, satirique, mordant, qu'on lit au ch. XIV, 4 *b*-21, mais dont le sujet historique a échappé jusqu'à présent à la sagacité de la critique.

Je reproduis ici le morceau *in extenso*, vu son importance comme nouveau document pour l'histoire de l'une des époques les plus agitées que les Hébreux aient jamais eu à traverser, et à cause de la valeur qu'il prend pour le contrôle des autres sources bibliques sur la campagne de Sanchérib en Judée et sa mort violente.

Is., XIV, 4 *b*-21.

4*b* Comment a disparu l'oppresseur ?
(Comment) repose l'*Insolente*[1] ?
5 Yahvé a rompu le bâton des impies,
La verge des dominateurs,

1. Cf. J. Halévy, *Rev. Sém.*, 1911, XIX, p. 1 suiv. H. lit : מרהבה au lieu de מַדְהֵבָה. « L'Insolente » est la capitale d'Achour.

6 Qui frappait les peuples avec rage
De coups qui ne cessaient point,
Qui tyrannisait avec colère les nations,
Qui persécutait [1] sans s'arrêter !
7 Toute la terre repose, est tranquille !
On éclate en chants de triomphe !
8 Les cyprès même se réjouissent à cause de toi,
Ainsi que les cèdres du Liban (disant) :
« Depuis que tu es couché,
Le bûcheron ne fond plus sur nous ! »
9 Le Scheol d'en bas fut ému à cause de toi,
Lors de ton arrivée,
La commotion éveilla les trépassés,
Tous les boucs [2] de la terre ;
Elle fit quitter leurs trônes
A tous les rois des nations.

10 Tous prennent la parole et te disent :
« Toi aussi, tu as été affaibli comme nous,
Tu as été rendu semblable à nous !
11 Ton arrogance est descendue au Scheol,
La mort t'a défiguré [3] !
Les vers garnissent ta couche,
Les vermisseaux ta couverture ! »

12 Comment es-tu tombé des cieux,
O *Hîlâl*, fils de l'aurore ?
(Comment) as-tu été rabaissé jusqu'à la terre,
Vainqueur de *toutes* [4] les nations ?
13 Tu avais dit en ton cœur :
« Je monterai aux cieux,
Plus haut que les étoiles d'El !
J'éleverai mon trône,
Je siègerai sur la montagne de la Réunion,
Aux extrêmes confins d'Aquilon !
14 Je monterai par-dessus les hauteurs des nuées,
Je serai pareil au Très-Haut ! »
15 Cependant, tu as été précipité au Scheol,
Aux profondeurs de l'abîme !

1. H., *l. c.* : מְרַדֵּחַ.
2. = princes.
3. הַמָּוֶת נִבְּלֶךָ H., *l. c.*
4. כָּל au lieu de עַל, H., *l. c.* = LXX.

16 Ceux qui te verront te regarderont,
Et feront cette réflexion à propos de toi :
« N'est-ce pas l'homme
Qui faisait trembler la terre,
Qui mettait en émoi les royaumes ?
17 Qui changeait le monde en désert,
Qui réduisait en ruines les villes [1],
Qui ne relâchait jamais ses captifs ?
18 Tous les rois des nations, sans exception,
Sont couchés avec honneur
Chacun dans sa demeure,
19 Mais toi, tu as été jeté *dans les montagnes*
Comme un surgeon abject,
Au milieu [2] de tués,
Transpercés par l'épée,
Pareil à ceux qui descendent au fond d'une fosse,
(Et) comme une charogne piétinée !
20 Tu n'as pas été mis avec eux [3] dans la sépulture !
Car tu as ravagé ton pays,
Tu as mis à mort ton peuple ! »

21 Préparez la tuerie pour ses enfants,
A cause de l'iniquité de leurs pères,
Afin qu'ils ne se relèvent plus,
Qu'ils ne s'emparent pas de la terre,
Et qu'ils ne remplissent pas de ruines [4] la surface du monde !

Ce cantique fait suite à une prophétie postexilique sur la destruction de Babylone (ch. XIII), et qui probablement s'inspire de la fameuse dévastation de cette ville par Sanchérib en 689. Il est introduit par les versets 1-4*a* qui appartiennent à Deutéro-Isaïe et où sont récapitulés ses thèmes du rétablissement d'Israël dans son pays, de l'asservissement de ses ennemis sous son sceptre et de la conversion des gentils. Deutéro-Isaïe connaissait le chant sans suscription aucune. Il le présente, comme il dit lui-même, à titre d' « exemple », comme le précédent historique d'une mort, dont la répétition peut parfaitement se produire pour le roi de la criminelle Babylone, où languissent les exilés judéens. C'est un fameux *Maschal* qui doit servir de réconfort au peuple

1. עָרִים, H., *l. c.*
2. לְבֵין au lieu de לְבֹשׁ, H., *l. c.*
3. A savoir avec les autres rois.
4. עיים au lieu de עָרִים, H., *l. c.*

élu dans l'exil. Celui-ci sait fort bien de quel personnage il s'agit dans ce chant, qui célèbre un épisode de l'un des événements les plus miraculeux de son histoire. Le prophète n'a pas besoin de nommer le roi défunt. La fin de Sanchérib est un symbole de salut pour les Judéens qui, après leur punition, seront délivrés, rendus à leur pays et à leur destinée, pour y recevoir, tout comme autrefois, la nouvelle de la mort infamante et affreuse de leur oppresseur actuel.

C'est dans cet ordre d'idées que le rédacteur a rattaché au chant sur la mort de Sanchérib, après une intercalation des versets 22-23, qui seraient mieux à leur place au ch. XIII après le v. 18, le fragment 24-27, qui rappelle très à propos le désastre miraculeux de l'armée assyrienne devant les murs de Jérusalem.

Les traits caractéristiques du mort, les événements auxquels il est fait allusion dans le chant et d'autres indices désignent nettement le personnage du récit. Sanchérib était un conquérant énergique et actif à l'instar de son père Sargon II. Il pillait, entre autres, les trésors de la riche côte méditerranéenne, où il tenait, d'ailleurs, à assurer à son royaume des accès libres à la mer. Il annihilait les nations qui s'opposaient à sa marche victorieuse, dévastait leurs pays et répandait une terreur paralysante partout où il passait. Son long séjour en Cœlésyrie aura nécessité un abatage particulièrement abondant de cèdres et de cyprès du Liban, cf. Is., XXXVII, 24. Les versets 12-14 visent, sans doute, des blasphèmes dans le genre de ceux qui sont relatés au nom du Rabschâqé et de Sanchérib, cf. Is., XXXVI, 18-20 ; XXXVII, 6, 10-13, 17, 23-24, 29.

La traduction traditionnelle de הֵילֵל au v. 12 est « Lucifer » (ἑωσφόρος). Il y a, cependant, lieu de chercher dans ce mot une allusion au nom de Sin-aḫê-irba et d'y voir un nom propre הֵילָל = Sin « la Lune ». « Hîlâl fils de l'Aurore » (בֶּן־שָׁחַר) est la Lune en train de s'éteindre et de disparaître du ciel devant l'éclat lumineux du soleil levant. L'apostrophe poétique apparaît ainsi comme l'énoncé d'un phénomène céleste figuré dans un drame terrestre par l'assassinat de Sanchérib. Le nom du roi suggère au prophète cette moquerie imagée d'une ironie caustique sur la fatalité du sort du tyran. Le dénouement de sa carrière était tout aussi inévitable que la chute de l'impuissant Hîlâl est une loi de la nature. Hîlâl est à identifier à l'arabe *hilâloun* « la nouvelle

lune »[1], que Bar-Bahlul note comme un des noms de la lune[2].

Je trouve une confirmation de ce qui précède dans une lettre cunéiforme du VIIe siècle, adressée par un gouverneur de Gôzan, une des provinces où furent établis les exilés de Samarie, au roi d'Assyrie. Parlant de la scandaleuse conduite des femmes de deux fonctionnaires, l'auteur dit : *sinnišâti-šu-nu* (*il*) *Sin ištu samê ú-še-ra-da-a-ni*, « leurs femmes font descendre la lune du ciel ! »[3]. L'expéditeur de la lettre, dont le nom est malheureusement abîmé sur la tablette, voit la lune tomber du ciel de honte ; Isaïe la voit tomber à cause du néant de sa divinité.

Il serait moins tentant de lire שׁהר au lieu de שָׁחַר. Shahr est un autre nom principal de Sin, mentionné dans l'inscription araméenne de Nerâb (VIIe siècle a. n. è.) à la tête des divinités Shamsh, Nikal (assyr. *Ningal*, épouse de Sin) et Nusk (assyr. *Nusku*, satellite de Sin), et connu des Arabes (*Schahroun*) et des Syriens (*Sahrô*). La raillerie d'Isaïe se plairait à appeler Sanchérib tantôt « Hilâl », tantôt « Fils de Schahar ». « Fils de Schahar » ne serait pas une détermination généalogique de « Hilâl », mais une autre exclamation métaphorique pour le roi (O « Fils de Schahar » !) coordonnée à la première. Elle correspondrait au nom propre babylonien Apil-Sin « Fils de Sin », cf. le nom propre *Sahrô* de la compagne de Simon le Magicien[4]. La première interprétation se recommande bien mieux.

Sanchérib, assassiné par ses propres fils, a été traité par sa famille comme un membre indigne, comme un נֵצֶר נִתְעָב « surgeon détestable ». Le mot *nécer*, dont le sens propre est « branche », « rameau », n'offre ici aucune difficulté dès qu'on lui prête le sens figuré d'Is., XI, 1. Et quelque séduisante que soit, pour l'argumentation de notre thèse, la proposition de Halévy de lire כְּנֻרְצָח « comme un assassiné »[5] au lieu de כנצר, elle n'est pas préférable à ce qu'offre le texte massorétique.

L'emploi par Isaïe de *nécer* tout court pour désigner un roi indique que c'était là le terme courant avec lequel on qualifiait, à Jérusalem, le membre de la maison de David qui était prince héritier ou roi. Or, lorsque Ezéchias, qui est considéré dans la tradition hébraïque comme messie[6], triompha de Sanchérib, *nécer*

1. Cf. Freytag, *Lex. arab. lat.*, *s. v.*
2. Cf. *Dict. Syr.*, éd. Duval, col. 1304, II, 12-14.
3. Cf. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, VI, n° 633, face 24-25.
4. V. Payne-Smith, *Thesaur. Syr.*, II[1], col. 2539.
5. LXX : ὡς νεκρὸς.
6. *Berachot*, 28 *b* ; *Sanh.*, 94 *a*.

put revêtir un sens exclusivement messianique, c'est-à-dire qu'on n'appela désormais de ce terme que le messie davidique. Cette constatation a une importance capitale pour l'histoire de Jésus.

Jésus est présenté par les Apôtres comme descendant de la maison de David. Il est donc le *nécer*, c'est-à-dire le messie davidique. On se transmet plus tard ce qualificatif, mais sans insister sur son sens tout particulier, qu'on oublie après la destruction de l'Etat judéen. Alors on défigure le mot selon l'interprétation qu'on lui donne. On y voit le nom de la localité originaire de Jésus. Et *néçer* donne naissance à la ville de Nazareth, dont l'existence n'est mentionnée nulle part avant et nous est dévoilée tout d'un coup par les écrits apostoliques.

Les renseignements principaux que nous fournit le récit biblique sur Sanchérib sont, en substance, confirmés par les autres sources historiques sur son époque. Néanmoins, lorsque le chroniqueur affirme que c'est au moment où il se prosternait dans le temple de Nusku que le roi a été frappé, la précision de ce détail est d'emblée suspecte. Elle peut être due au souci de mettre en relief l'impuissance des divinités du pieux roi à le protéger et à le sauver. D'après le v. 19 du chant, où il faut lire avec LXX : ἐν τοῖς ὄρεσιν = בְּהָרִים (וְאַתָּה הָשְׁלַכְתָּ) au lieu de מִקִּבְרְךָ, Sanchérib paraît avoir été assassiné dans une région montagneuse ensemble avec sa suite. Ceci s'accorde parfaitement avec l'indication que les assassins se sont sauvés dans les montagnes d'Ararat, Is., XXXVII, 38. On est en droit de supposer que Sanchérib cherchait à étouffer l'insurrection, que la Chronique babylonienne fait durer du 20 Tebet au 2 Adar, en Assyrie même. En se défendant, il a mis à feu et à sang son propre pays, comme nous l'apprenons maintenant dans notre chant, v. 20. Mais ayant le dessous, le roi se réfugia dans les montagnes d'Ararat, où il trouva la mort.

Enfin, c'est bien aux fils parricides que le prophète pense au v. 27. Ils ne promettent certainement rien de bon. Et si l'un d'eux s'emparait du pouvoir en Assyrie, il ne vaudrait guère mieux que son père.

On voit donc que notre chant, loin d'être une fiction poétique, comme on a pensé, se révèle comme un document historique et comme un des plus beaux morceaux de la poésie hébraïque *préexilique*. Car il n'appartient pas à Deutéro-Isaïe, auquel on l'a attribué jusqu'à présent, mais à Isaïe.

S. SCHIFFER.

CATALOGUE D'ACTES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

(SUITE[1])

2890 — Jaime II fait connaître à tous ses officiaux et sujets que les Juifs de Monzón, qui, ensuite du procès pour hérésie intenté par le roi aux Templiers de cette ville, avaient transféré leur domicile au lieu d'Alcolea sous la domination d'un seigneur particulier, peuvent rentrer en possession de leurs biens et de leurs créances, pourvu qu'ils reviennent habiter Monzón ou une autre localité royale. — **Alcolea, 27 janvier 1308/9.**

Reg. 205, f° 235 v°.

2891. — Jaime II affranchit, pendant dix ans, les Juifs de l'aljama de Calatayud, ainsi que leurs biens, bêtes et marchandises, de tout droit de leude, péage, portage, usage, tolte, pesage et mesurage. — **Barcelone, 24 février 1308/9.**

Reg. 205, f° 244.

2892. — Jaime II informe les collecteurs royaux qu'il a concédé à Me Vidal, médecin juif de Barcelone, qu'une fois sa quote-part d'impôt payé, il ne puisse être contraint dans sa personne, ses livres, sa monture, ses sarrasins pour un contribuable juif défaillant ou insolvable. — **Barcelone, 1er mars 1308/9.**

Reg. 205, f° 243 v°.

2893. — Jaime II mande à ses officiaux qu'il a donné droit de cité au

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXIII, p. 195 ; t. LXXV, p. 140 et t. LXXVI, p. 58.

médecin juif Me Juceff dans toutes les juiveries du royaume. Il leur ordonne de ne pas le grever. — **Barcelone, 6 mars 1308/9.**

Reg. 205, f° 245.

2894. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous de Jaca, aux frères Açachon et Mirell, Juifs d'Aragón fils de feu Jucef Abendin et pupilles d'Açach Avenbruc, tenus pour responsables de la falsification d'un règlement de l'aljama juive d'Alagón et d'autres excès commis par le défunt. — **Barcelone, 13 avril 1309.**

Reg. 206, f° 22.

2895. — Jaime II mande à son fidèle scribe Guillelmo Polazin de percevoir la composition de 2.000 sous sur les biens séquestrés de la succession de Juif Abendin. — **Barcelone, 15 avril 1309.**

Reg. 206, f° 22 v°.

2896. — Rémission royale, moyennant 1 600 sous barcelonais, à Jucef Benvenist, Juif de Barcelone, inculpé de prêts usuraires et d'opérations frauduleuses. — **Barcelone, 17 avril 1309.**

Reg. 206, f° 34 v°.

2897. — Jaime II, considérant que l'aljama juive de Saragosse doit lui fournir un subside pour l'armement de la flotte (*armate*) destinée à combattre le roi de Grenade, affranchit cette communauté pendant trois ans de toute quête, peyte, service et exaction royale. — **Barcelone, 25 avril 1309.**

Reg. 206, f° 29 v°. — Semblables concessions aux aljamas juives de Daroca, Téruel, Huesca, Calatayud, Jaca, Lérida, Valence, Girone et Besalu, Barcelone, Tortose, (Barcelone, 20 avril et 24 mai 1309). Cf. Amador de los Rios, *Judios de España*, II, 152, n. 1.

2898. — Rémission royale, moyennant 8.000 sous barcelonais, au Juif Vidal Malet et au secrétaire de l'aljama juive de Barcelone, Escapat Açarch, inculpés d'infractions aux règlements de Jaime Ier et des cours générales de Catalogne sur le prêt à intérêt et de rapports charnels avec des chrétiennes. — **Barcelone, 26 avril 1309.**

Reg. 206, f° 32.

2899. — Considérant que le Juif Vidal Malet a été acquitté par jugement de l'inculpation d'adultère avec diverses femmes chrétiennes, Jaime Ier lui promet d'observer cette sentence. — **Barcelone, 26 avril 1309.**

Reg 206, f° 32.

2900. — En raison du subside de la guerre de Grenade, Jaime II promet aux créanciers juifs de Saragosse de ne pas accorder de sursis à leurs

débiteurs pendant deux ans. De semblables assurances sont données aux communautés juives de Daroca, Téruel, Huesca, Valence (royaume), Girone et Besalu, Barcelone et sa collecte, Calatayud, Tortose, Lérida. — **Barcelone, 27 avril 1309.**

Reg. 206, f°s 29 v°-30.

2901. — Au siège de Montesa, le 11 août 1277, Pedro III avait prescrit de confier au baile le règlement des procès entre chrétiens et juifs de Lérida. Mais le 11 août 1308, Jaime II avait décidé que ces procès seraient dévolus à la cour et aux paiciers de la ville. Puis, en conformité avec la prescription de Pedro III, Jaime II avait mandé au baile d'ouïr les procès entre chrétiens et juifs. Comme le baile hésitait, le roi lui écrit de nouveau pour lui donner des éclaircissements et le renvoyer au cahier que les Juifs lui ont fait présenter. — **Barcelone, 28 avril 1309.**

Reg. 206, f° 37 et reg. 221. f° 212 (30 mars 1322).

2902. — Jaime II ayant appris que les Juifs de Tarrega n'étaient pas d'accord touchant le choix de leurs chapelains et sacristains, non plus que sur l'amortissement des dépenses communes, leur concède que les nominations et dépenses soient réglées par la majorité. — **Barcelone, 9 mai 1309.**

Reg. 206, f°s 43 v°-44.

2903. — Jaime II, considérant les services à lui rendus par les frères Açach, Jucef et Jahuda Avennessora, drapiers juifs à Saragosse, les affranchit, leur vie durant, ainsi que leurs enfants, de tout droit de leude, péage, portage, usage, tolte, pesage, mesurage, sous peine pour le contrevenant d'une amende de 500 morabotins d'or. — **Barcelone, 10 mai 1309.**

Reg. 206, f°s 40 v°-41.

2904. — Guidage royal à Me Nules, médecin juif, ainsi qu'à sa famille, sa domesticité et ses biens, sous peine de 500 morabotins d'or. — **Téruel, 3 juin 1309.**

Reg. 206, f°s 123 v°-124.

2905. — Dans un échange conclu entre le roi et Sibila, comtesse de Pallars, il est question du transfert de dix ménages juifs de la classe inférieure. Jaime II dispensera ces dix familles pour quelque temps de toute contribution aux impôts levés sur les Juifs de Catalogne. — **Port-Saló, 21 juin 1309.**

Reg. 206, f°s 72 v°-73.

2906. — Lettres de non-préjudice concédées aux Juifs du Temple de Saragosse, qui viennent de fournir 1.000 sous de Jaca pour subvenir aux

dépenses de l'expédition royale contre le roi de Grenade. — **Valence, 18 juillet 1309.**

Reg. 206, f° 83 v°.

2907. — Rémission royale à Juneç Abnahizçach, Juif de Monzón, inculpé du meurtre d'Açachuchi, Juif d'Albalat de Çinqua. — **Valence, 20 février 1309/10.**

Reg. 206, f° 93.

2908. — Rémission royale, moyennant 4.000 sous barcelonais, au médecin Salomon Abenvives, fils d'en Vivas Salomon, Juif de Valence. Après la saisie de la sucession de feu Samuel Abenvives, Juif de Valence, qui s'était porté caution pour son coreligionnaires Ayhono Abenmenax, adjudicataire des revenus de la bailie de Játiva, le médecin Salomon Abenvives, aidé par Jahuda Abenvives, avait ouvert et vidé une caisse du défunt, qui se trouvait dans la maison de Navives, Juive de Valence ; le médecin et son complice déclaraient avoir agi ainsi comme exécuteurs testamentaires du disparu. Une enquête avait été ouverte contre les délinquants par le juge de la cour, un citoyen de Valence et Juhada Abenhazen, Juif de la même ville. — **Téruel, 1er juin 1310.**

Reg. 206, f° 124.

2909. — Un litige s'étant élevé entre les communautés juives de Barcelone, Lérida et Tortose sur la manière de contribuer par sol et livre aux impôts royaux, Jaime II ordonne que tous les Juifs de ces aljamas seront taxés pour la moitié de la valeur de leurs capitaux, comme ils ont coutume d'être cotisés pour la contribution foncière. — **Téruel, 6 juin 1310.**

Reg. 206, f°s 124 v°-125.

2910. — Rémission royale, moyennant 1.000 sous de Jaca, à Mosse Abenrodrich, Juif de Téruel, accusé de prêt usuraire ; Mosse a imploré la bienveillance du roi. — **Même date.**

Reg. 206, f° 130 v°.

2911. — Les adénantades de l'aljama juive de Lérida ont signalé au roi que le baile de cette ville n'admettait pas les appels interjetés par eux des sentences interlocutoires prononcées sur le fait de la question ou torture, sous prétexte qu'on ne pouvait pas appeler d'un jugement rendu pour crime par la cour, les paiciers et les prud'hommes de Valence. Jaime II, considérant que, dans les procès dirigés contre les Juifs, les paiciers et prud'hommes ne sont pas convoqués, mais seulement le baile avec un assesseur ou un juge, mande au baile de Lérida d'admettre les appels juifs. — **Téruel, 20 juin 1310.**

Reg. 206, f° 129 v°.

2912. — Jaime II informe les officiaux de Lérida qu'à la prière de noble G. de Moncada, il a été remis au tisserand (*linaterio*) Assach Lévi, fils de Jahuda, tisserand juif de Lérida, un contumace de vingt jours, délai pendant lequel ledit Assach avait négligé de comparaître devant la juridiction du baile, pour y répondre des accusations de crimes et d'excès dont il avait chargé son coreligionnaire et concitoyen, Abrahim Abnaçaya. Le délateur s'était même absenté de sa ville, à cause de quoi il avait été déclaré « malzin ». — **Lérida, 1er août 1310.**

Reg. 207, f° 137 v°.

2913. — En considération des services rendus par feu Vidal Avincal, Juif de Lérida, Jaime II concède à sa veuve Dolsa qu'à raison des contraintes exercées contre les chrétiens de Lérida pour non paiement de quête, subside, rachat de service militaire, le four qu'elle possède près de la porte de la Cuyrasia ne puisse être fermé sa vie durant. — **Lérida, 9 août 1310.**

Reg. 207, f° 138 v°.

2914. — Rémission royale, moyennant 500 sous de Jaca, à Mosse de Albarazin, Juif de Téruel, accusé, mais non convaincu, d'usure par les hommes du conseil de Moscheruella, aldée de Téruel. — **Lérida, 21 août 1310.**

Reg. 207, f° 153.

2915. — Jaime II a appris qu'Açach Avenecara, Juif de Tortose, était inculpé d'usure, de fornication avec des chrétiennes, juives ou sarrasines, notamment avec sa bru, Flor, femme d'Eçim, son fils, du meurtre de son coreligionnaire tortosan, Acuys, fils de feu Abrafim Cauqui. A la supplique d'Açach, qui se dit septuagénaire, le roi lui accorde des lettres de rémission moyennant 8.000 sous barcelonais. — **Barcelone, 21 septembre 1310.**

Reg. 207, f° 154.

2916. — A la prière de son médecin Juán Ameil, Jaime II concède à Jahuda, fils d'Astrug d'en Bonsenyor, Juif de Barcelone, qu'une fois sa quote-part d'impôt payé, il ne puisse être rendu solidaire des contribuables défaillants, appréhendé pour retards de paiements ni consigné à l'entrée du call judaïque. — **Barcelone, 2 novembre 1310.**

Reg. 207, f° 166 v°.

2917. — Jaime II concède aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Tortose que, pour non paiement de tribut, ils ne puissent être appréhendés aux jours de fête et de sabbat ; que les Juifs emprisonnés pour ce motif ne soient pas tenus de payer le carcelage ; qu'on ne coupe pas les

vivres aux Juifs incarcérés ou consignés aux portes de la juiverie. — **Barcelone, 3 novembre 1310.**

Reg. 207, f° 162.

2918. — Rémission royale, moyennant 3.000 sous de Jaca, à Vidal Abulbaca, fils de Jucef, médecin juif de Huesca, inculpé d'avoir retenu par devers lui des privilèges royaux de la communauté juive de Huesca, et d'avoir réclamé de l'argent pour ces actes aux adénantades, bien que, dans la synagogue de Huesca, les détenteurs de privilèges eussent été invités, sous peine d'alatma, à les restituer aux archives de l'aljama. — **Játiva, 13 janvier 1310/11.**

Reg. 207, f° 182.

2919. — Pétition présentée au roi contre l'aljama juive de Saragosse par don Juceff Handalo, fils de don Salamon, les frères Salamon, Alitienz, Çanch, fils de don Samuel Çanch et don Jucef Alperuz, Juifs de Saragosse : 1° attendu que les contribuables juifs ne payaient pas l'impôt en proportion de leurs facultés, le roi était prié d'intimer l'ordre au mérine de faire cotiser les Juifs par sol et livre, et à l'aljama de faire dresser par douze Juifs une tacane, qui serait lue à la tribune de la synagogue principale ; chaque contribuable devrait remettre sa quittance (albaran) aux trois secrétaires rabi Açach Avenjucef, don Açach Avenros et rabi Joçe Avenjacob, tabellion de la communauté ; 2° au sujet de la conversion du Juif Salamon, qui s'était fait baptiser, qu'on frappe de contrainte ceux de ses parents qui l'ont renié, savoir son frère Çecri Abebelim, les parents d'en Salamon et de Faro Fedanch, fils d'Asmel, Edon Abrahem Fedanch don Açach Avenaçora et Abrahem, fils de don Çecri Alcaba ; 3° qu'il soit informé sur le fait d'une Maure captive ; 4° qu'on poursuive les frères don Azmel et don Jucef Gadax, qui avaient enlevé de Saragosse et mis à mort leur sœur pour avoir couché avec un chrétien ; 5° qu'on frappe de contrainte, touchant la subornation de témoins perpétrée par Vidal Avenacora, ses frères Jucef, Açach et Jahuda (Játiva, 15 janvier 1311). A la supplique de l'aljama, Jaime II déclare les accusés quittes. — **Saragosse, 21 mai 1311.**

Reg. 207, f°s 239 v°-240 v°, en langue catalane.

2920. — Jaime II, considérant que Açach, Jucef et Jahuda Avenaçora, drapiers juifs de Saragosse, avaient subi de nombreux dommages dans leur commerce de draperie par suite du sursis que le roi avait consenti à leurs débiteurs, les dispense de contribuer aux tailles de l'aljama jusqu'à concurrence des sommes qui leur sont dues. — **Saragosse, 23 mai 1311.**

Reg. 207, f° 239.

2921. — Jaime II mande à l'aljama juive de Huesca d'observer la

concession par laquelle la reine Blanche d'Aragon avait dispensé les frères David et Jossuas Abnarrabi, argentiers juifs de Huesca, de l'obligation d'exercer l'office de collecteur de la taille juive. — **Huesca, 5 juin 1311.**

Reg. 207, f° 242 v°.

2922. — Jaime II informe l'aljama juive de Huesca que le Juif Çalema Çuri, fabricant de soie et fournisseur de la famille royale, ne doit pas être contraint à remplir quelque office de collecteur de la communauté. Semblable dispense est accordée au Juif Abrahim Cucumbrell. — **Huesca, 6 juin 1311.**

Reg. 208, f° 9.

2923. — Jaime II mande à Estebán de Roda, baile général d'Aragon, de ne pas procéder contre Açach Aliahen et Astrug Almeli, Juifs de Saragosse, accusés de négligence dans l'enquête dont ils avaient été chargés contre Salamon Avenlopiel, qui, au mépris de l'ordonnance royale, avait prêté de l'argent sur gage à des chrétiens pour le jeu. — **Huesca, 8 juin 1311.**

Reg. 207, f° 244.

2924. — Informé par Issach Avinacara et Vidal Bonsenyor, délégués des secrétaires et de l'aljama juive de Tortose, des dégâts causés à leurs maisons, dont quelques-unes s'étaient écroulées, par l'inondation de l'année précédente, promet de dégrever les sinistrés. — **Même date.**

Reg. 207, f°s 245 v°-246.

2925. — Jaime II fait connaître à ses officiaux et sujets qu'il a délivré des lettres de guidage, valables pendant deux mois, au Juif Ismael de Portella, qui doit se mettre en route pour la cour royale avec sa famille, ses montures et ses biens. — **Huesca, 12 juin 1311.**

Reg. 207, f° 245.

2926. — Guidage royal à Jucef Maçana Juif de Barcelone, afin qu'il ne puisse être l'objet de poursuites de la part du roi ni du frère prêcheur Juán de Lotgerio, inquisiteur du Saint-Siège contre l'hérésie dans les royaumes de la couronne d'Aragon. Des poursuites étaient faites alors contre les Juifs qui étaient retournés au judaïsme après s'être convertis à la foi chrétienne et contre ceux qui avaient déterminé des chrétiens à embrasser le rite judaïque. — **Huesca, 17 juin 1311.**

Reg. 207, f° 245 v°.

2927. — Bonafos Adit, boucher juif de Huesca, après avoir tué un bélier, dont la consommation était interdite par le rituel hébraïque, l'avait vendu à ses coreligionnaires comme viande permise et mangeable. Il fut condamné à la destitution par sa communauté et à l'amende par le baile.

Jaime II écrit à son fidèle portier G. de Marsilia, baile de Huesca, de rétablir Bonafos dans son métier de boucherie, l'amende une fois payée, et d'enjoindre aux Juifs de lui acheter de nouveau de la viande. — **Huesca, 17 juin 1311.**

Reg. 208, f° 14.

2928. — A la supplique de l'aljama des Juifs de Montblanch, Jaime II leur concède de pouvoir porter les mêmes vêtements, capes et « gramasias », sans marque distinctive, que leurs coreligionnaires de Barcelone, Tarragone, Villafranca, puiqu'ils font partie de la même collecte qu'eux. — **Huesca, 18 juin 131[1].**

Reg. 208, f° 12. — Publ. : de Bofarull y Sans, *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 563-564.

2929. — Confirmation royale du privilège par lequel la reine Blanche d'Aragon avait dispensé Abrahim Almaca, drapier juif à Huesca, le 13 août 1307, de l'obligation de répondre devant le fisc de ses coreligionnaires insolvables. Pourvu qu'Abrahim acquitte sa quote-part d'impôt, sa boutique ne pourra être fermée ni ses biens saisis. — **Huesca, 18 juin 1311.**

Reg. 208, f°s 16 v° - 17.

2930. — Jaime II vidime et confirme la charte de franchises concédée par feu Pedro II à Rabi Asser Abenbencrica, à son fils Azday et à toute descendance (Saragosse, en juillet 1205, l'année 1243 de l'ère espagnole). Le parchemin, scellé d'une bulle de plomb, a été exhibé à la chancellerie royale par l'arrière petit-fils du bénéficiaire Azday, fils de Bonafus Aveyleta. — **Huesca, 22 juin 1311.**

Reg. 208, f° 18 v°.

2931. — Jaime II concède à Issach Salamó, Perfet Saltell, Escapat Çarch et Jonas de Apiaria pour l'aljama juive de Barcelone, à Bertçelay Benvenist, Issach Caravida, pour l'aljama de Girone, à Issach Abinacara, Vidal Bensenyor pour l'aljama de Tortose, à Issadia Abenito et Habraham Bonfey pour l'aljama de Lérida qu'en conformité avec le mandement royal, ils soient retenus prisonniers dans une maison de Montblanch, sous peine de 1.000 morabotins d'or, qu'ils ne puissent manger qne du pain et de l'eau jusqu'à ce qu'ils soient tombés d'accord sur les contrats des tailles de leurs aljamas. Si au bout de quinze jours, l'accord n'est pas fait, les otages ci-dessus devraient apporter à la chancellerie royale tous les actes de déclaration souscrits par les contribuables juifs, afin que le roi pût en décider lui-même. Jaime II leur concède, en outre, que, les jours de sabbat et de fête, ils puissent manger les plats qu'ils voudront, boire du vin, etc. — **Hôpital de Cervelló, 14 juillet 1311**

Reg. 254, f°s 153 v° - 154.

2932. — Jaime II, considérant qu'Ismael de Portella a dû prolonger son séjour à la cour royale, lui proroge son guidage jusqu'à la Toussaint. — **Barcelone, 5 août 1311.**

Reg. 208, f° 29.

2933. — La synagogue construite illégalement par les Juifs de Montblanch ayant été démolie, l'abbesse et les religieuses du monastère de Santa Maria de la Serra, de l'ordre de sainte Claire, supplient le roi de leur permettre de conserver les matériaux de démolition à l'œuvre de construction de leur monastère. Jaime II fait connaître au baile de Montblanch qu'il condescend à leur prière. — **Barcelone, 21 août 1311.**

Reg. 208, f° 36 v°. — Publ. : de Bofarull, *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 476-477.

2934. — Règlements des Cortès de Barcelone concernant les Juifs et les Sarrasins. Le baptême n'entraînera pas pour les infidèles la perte des biens. Il est défendu, sous peine d'amende, de traiter de renégat ou de tornard les musulmans, les juifs ou les païens convertis au christianisme. Juifs et sarrasins sont tenus d'entendre les prédications des Frères prêcheurs et mineurs, ainsi que cela avait été prescrit à Lérida le 12 mars 1247. — **Barcelone, 5 septembre 1311.**

Reg. 208, f°s 199 et suiv. — Publ. : *Cortes de Cataluña* (Madrid, 1899, in-4°), t. II, p. 217-218.

2935. — Rémission royale, moyennant 20.000 sous barcelonais de tern, à Issach Abraham *alias* Issachebin, Juif de Puigcerda, emprisonné pour avoir fabriqué de la fausse monnaie en tournois et toulousains et autres espèces que la barcelonaise qu'il frappait avec le comte de Pallars. — **San Celoni, 18 septembre 1311.**

Reg. 208, f°s 56 v°-57.

2936. — Jaime II accorde son guidage pendant deux mois à Issach Abraham dit Issachelin, Juif de Puigcerda, amnistié comme faux-monnayeur, pour lui permettre de retourner dans sa ville ou de s'installer dans une autre partie de la juridiction du roi de Majorque. — **Même date.**

Reg. 208, f° 57.

2937. — Rémission royale, moyennant 1.500 sous de Jaca, à Salamon Ablatorell et Mosse Abulbaca, Juifs de Huesca, inculpés d'avoir acheté des draps qu'ils savaient pertinemment avoir été volés par leur coreligionnaire Garedin à Sariñena. Jaime II n'entend pas les autoriser à conserver les draps dérobés, mais ils seront tenus d'indemniser le boutiquier volé. — **Alagón, 4 décembre 1311.**

Reg. 208, f° 89 v°.

2938. — Lettres de non préjudice concédées à l'aljama juive de Biel relativement au subside de 800 sous de Jaca que Jaime II lui réclame. — **Çuffaria, 17 décembre 1311.**

Reg. 208, f° 92.

2939. — Adjudicataire en 1311 de la ferme du péage du portail de Canfranch et Camp d'Alcheria, Mosse El Meco, Juif de Jaca, avait perdu une somme supérieure au prix du fermage ; la cause en était que le roi lui avait donné licence de « pignorer » les marchands de Gascogne et que, par crainte de voir leurs ballots confisqués, les Gascons n'osaient pas pénétrer en Aragon par le portail de Canfranch. Jaime II, considérant le bien fondé de la requête du fermier, lui fait remise de 200 sous Jaca qui restaient dus sur le prix du fermage et en avise Esteban de Roda, baile général d'Aragon. — **Çufaria, 18 décembre 1311.**

Reg. 208, f° 93 v°.

2940. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous de Jaca, à David Avincaçes, Juif de Monzón, et à Cediella, sa femme, inculpés d'avoir acheté une certaine quantité de poivre ou de saumure (*salsamenti*), qu'on disait avoir été volée par leur coreligionnaire Gardin, incarcéré pour ce motif. — **Saragosse, 21 décembre 1311.**

Reg. 208, f° 96.

2941. — Jaime II accorde sa rémission, moyennant 400 sous de Jaca, à Astruc de Avinacara, Juif de Flix, accusé par Gardin, Juif de France, d'avoir acheté une tasse d'argent, trois aunes de drap teint et une courroie d'argent, qui étaient le produit d'un vol. — **Saragosse, 22 décembre 1311.**

Reg. 208, f° 96 v°.

2942. — Jaime II ayant appris que les portiers et autres officiers royaux molestaient l'aljama juive de Saragosse à l'occasion des assignations sur le tribut, en détenant les Juifs hors de leur quartier, ce qui obligeait femmes et filles des prisonniers à leur apporter des vivres et à s'exposer aux vexations de la part de ceux qu'elles rencontraient en chemin, ordonne qu'à l'avenir la détention d'un Juif ne pourra avoir lieu qu'au château royal ou dans une autre maison de la juiverie. — **Saragosse, 3 janvier 1311/2.**

Reg. 208, f° 106 v°.

2943. — Le baile de Calatayud ayant demandé 500 sous de Jaca pour la cène aux Juifs de cette ville, la défunte reine Blanche leur avait consenti une remise de 200 sous. — **Daroca, 27 janvier 1311/2.**

Reg. 251, f° 28.

2944. — A la supplique d'un habitant de Daroca, qui était obligé à Jucef Abutarda, juif de la même ville, pour une certaine quantité de blé payable à terme et qui, l'échéance venue, ne pouvait y satisfaire, Jaime II mande au justice de Daroca d'accorder un sursis au debiteur jusqu'à la Saint-Michel. — **Burbágena, 7 février 1311/2.**

Reg. 251, f° 28 v°.

2945. — Une veuve de Daroca, débitrice des frères Juceff Manuel, avait été contrainte, pour se libérer, de leur vendre une vigne à bas prix. Sur sa prière, Jaime II mande au justice de Daroca de faire restituer l'acte de vente à la débitrice, la vigne demeurant toutefois en gage aux mains des créanciers jusqu'au remboursement intégral de la dette souscrite. — **Même date.**

Reg. 251, f° 29.

2946. — Jaime II écrit aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Barcelone de verser 3.000 sous barcelonais pour les dépenses de la maison royale. — **Valence, 19 avril 1312.**

Reg. 251, f° 37.

2947. — Lettres de non solidarité à Jucef Almateri, Juif de Játiva, qui sera dispensé de l'obligation de répondre, vis à vis des collecteurs royaux, des coreligionnaires insolvables ou récalcitrants, pourvu qu'il acquitte sa quote-part du tribut. Il ne sera plus ainsi exposé à voir sa porte condamnée, ses biens saisis et sa personne appréhendée. — **Valence, 23 avril 1312.**

Reg. 209, f° 140 v°.

2948. — Le roi a appris que les bouchers d'Elche faisaient décoller par des Juifs du lieu des béliers et d'autres animaux, qu'ils débitaient dans leurs boucheries comme si ces viandes étaient permises aux Juifs par leur rite et comme s'il était convenable que les viandes consommées par les chrétiens fussent manipulées par les Juifs. Considérant qu'en raison de leur petit nombre, les Juifs d'Elche ne peuvent entretenir de boucherie spéciale, Jaime II mande au baile royal de Valence d'inviter les bouchers du lieu à remettre chaque jour deux bêtes à leur clientèle juive, pour que cette dernière puisse les faire décoller conformément à ses usages. Au-dessus de deux bêtes, les fournisseurs seront tenus de payer dix sous réaux par Juif pour peine ou chalonge. — **Valence, 28 avril 1312.**

Reg. 209, f° 147.

2949. — Rémission royale, moyennant 5.000 sous de Jaca, à Manuel, Jucef et Saçon, fils de Janton Manuel, Juifs de Daroca, de toute poursuite, alatma et viduy, qui pourraient leur être infligées pour le meurtre de leur coreligionnaire et concitoyen Açach, fils de Natan Adevin, et pour les

blessures d'Ybraffim, fils de Janton Caraviella, dont ils étaient accusés d'être les auteurs. — **Barcelone, 1er juin 1312.**

Reg. 209, fos 159 vo. - 160.

2950. — Jaime II informe les adénantades et l'aljama des Juifs de Calatayud qu'il a concédé à Jucef Avenhalaut, ainsi qu'à Azmael, Mosse et Açach, ses fils, qui lui avaient prêté 4.000 sous Jaca, de ne pas « peiter » jusqu'à concurrence de cette somme. — **Girone, 1er septembre 1312.**

Reg. 209, fo 202.

2951. — Jaime II confirme à l'aljama juive de Girone qu'aucune contrainte ne pourra être exercée sur ses membres le sabbat et les jours de fête, que ni les portes du call ni celles de leurs maisons ne pourront être consignées et que les vivres ne pourront être interceptés aux Juifs, s'ils viennent à être incarcérés Les mêmes assurances sont données aux communautés juives de Barcelone et de Daroca le 27 septembre et le 14 novembre. — **Girone, 4 septembre 1312.**

Reg. 209, fos 203 vo. - 204, 208, 215, 232 vo.

2952. — R. P. G., archevêque de Tarragone, agissant comme juge spirituel, avait condamné dix Juifs de l'aljama de cette ville à la confiscation des biens et à l'exil perpétuel de la couronne d'Aragon, les autres membres à une amende de 35.000 sous barcelonais, payable à la cour commune de Tarragone, pour avoir favorisé la conversion au judaïsme et la circoncision, à Tolède, de deux Allemands chrétiens. Après le prononcé de cette sentence, le viguier royal et le viguier archiépiscopal, forts de l'assentiment du roi et de l'archevêque, avaient admis les coupables à composition les dix principaux pour 23.500 sous barcelonais, les autres pour 20.000 sous et les Juifs de Valls, qui faisaient partie de l'aljama de Tarragone, pour 5.000. Considérant encore que les deux viguiers avaient composé avec trois membres de cette aljama, maintenant convertis du jadaïsme au christianisme, pour 11.000 sous barcelonais, Jaime Ier accorde son pardon à tout le monde. — **Barcelone, 22 septembre 1312.**

Reg. 209, fos 236 vo - 237.

2953. — Comme des Juifs de Tarragone traversaient la ville de Senona, le baile royal de cette localité leur avait arraché par la violence tout l'argent qu'ils portaient, sous prétexte que l'exportation de la monnaie était interdite par le roi. Saisi de la plainte des voyageurs, Jaime II fait remarquer au lieutenant du procureur de Valence pour l'infant Jaime qu'il n'existe pas de prohibition visant le transport de la monnaie ; ce fonctionnaire devra donc obliger le baile de Senona à restituer l'argent saisi. — **Monastère de Santa Cruz, 28 septembre 1312.**

Reg. 251, fo 44.

2954. — L'archevêque de Tarragone avait intenté un procès à des Juifs de Montblanch, inculpés d'avoir persuadé à un nouveau converti de retourner à leur rite. La communauté juive de Montblanch, craignant d'être grevée toute entière contre la justice par suite de cette apostasie particulière avait invoqué l'intervention du roi. Jaime II prie l'archevêque de ne pas molester les coreligionnaires des inculpés, car plusieurs Juifs, effrayés d'une peine même légère, s'étaient déjà enfuis. — **Barbastro, 11 octobre 1312.**

Reg. 251, f° 79.

2955. — Jaime II mande au mérine de Saragosse d'interrompre son enquête contre Issach Abnaffora, Juif de Saragosse, qui « habuit rem » avec une chrétienne, jusqu'a son prochain voyage à Saragosse, puisque la volonté du roi est que le cas d'Issach soit défini par la cour royale. (Un acte donné à Luna le 17 novembre mentionne la condamnation du séducteur à une forte amende.) — **Pertusa, 12 octobre 1312.**

Reg. 251, f°s 50 v°, 51 v°.

2956. — Rémission royale, moyennant 1.000 sous de Jaca, au drapier juif de Huesca, Abraham Aborrabe, accusé à tort de faux-monnayage. — **Huesca, 15 octobre 1312.**

Reg. 209, f° 212.

2957. — Jaime II mande aux officiaux de Saragosse de ne pas permettre de saisir dans les boutiques des drapiers juifs de cette ville, obligés pour leur aljama, si les biens meubles et immeubles de ces commerçants couvrent le montant de l'obligation souscrite. — **Saragosse, 1er novembre 1312.**

Reg. 209, f° 219.

2958. — Rémission royale, moyennant la somme de 1.300 sous de Jaca versée au trésorier fiscal, à Mosse Anaverduc et Jahuda Abencxech, Juifs de Monzón, accusés d'avoir fraudé dans le pesage et péage de l'almucin de Monzón et de l'almunia de San Juán. — **Saragosse, 10 novembre 1312.**

Reg. 209, f° 219.

2959. — Jaime II mande au mérine de Saragosse d'abandonner les poursuites qu'il avait fait engager par sa cour contre Astrug, Abraym, et Azday, fils de Jaffuda de la Cavalleria, Juifs de Saragosse, parce que, disait-on, ils exigeaient la leude des boucheries juives de Saragosse à l'encontre d'un privilège de Jaime Ier. — **Egea, 24 novembre 1312.**

Reg. 209, f° 226.

2960. — Le guidage précédemment accordé au Juif Ismael de Portella est prolongé du 1er au 30 novembre. — **Tauste, 28 novembre 1312.**

Reg. 209, f° 226.

2961. — Jaime II, ayant appris que Mosse del Nieto, Juif de Jaca, avait subi une grande perte dans l'exploitation des portages de Canfranch et de Camp d'Alxun, notifie à Estebán de Roda, baile général d'Aragon, que remise doit être faite au péager des 500 sous de Jaca qui lui restaient à payer du prix du fermage. — **Calatayud, 17 décembre 1312.**

Reg. 209, f° 231 v°.

2962. — Jaime II, considérant que Jacob Avenhalez, fils de feu Açach, Juif de Calatayud, a subi des dommages dans ses maisons et autres biens lors de l'inondation survenue dans cette ville, considérant aussi que le sinistré a rendu de multiples services aux fonctionnaires royaux, l'affranchit par compassion, pendant deux ans, de tout tribut, peyte, quête, subside, etc. — **Calatayud, 20 décembre 1312.**

Reg. 209, f° 233.

2963. — Jaime II confirme la sentence par laquelle Issach Caravida, son fils En Caravida et sa bru Bonafilla ont été libérés du risque d'être soumis, pour certains crimes, à la question et à la torture. — **Lérida, 3 mars 1312/3.**

Reg. 210, f° 20.

2964, — Jaime II, considérant que la cour royale reste devoir à Jossue Avincay, Juif de Lérida, 26 kaffices, 7 fanègues de froment et 30 kaffices d'orge à la mesure de Lérida, fournies à l'armée au temps du siège d'Almeria, dispense ce fournisseur de toute contribution jusqu'à concurrence de la somme qui lui est due par le trésor. — **Même date.**

Reg. 210, f° 22.

2965. — Jaime II mande à son fidèle Domingo de la Sosa, administrateur royal de la châtellenie de Monzón, qu'en raison des dommages subis par les Juifs lors du siège de la forteresse dudit lieu défendue par les Templiers, il leur a fait remise de tout le tribut qu'ils n'ont pas acquitté depuis le siège et qu'il leur a réduit, pendant cinq ans, de 400 à 200 sous la quote-part de leur communauté. — **Lérida, 4 mars 1312/3.**

Reg. 210, f° 20 v°.

2966. — Jaime II, considérant la détresse des Juifs de l'aljama de Montblanch, appauvris par les fortes impositions royales et par les dépenses du procès que leur avait intenté l'archevêque de Tarragone, leur fait remise de 12.300 sous barcelonais sur l'amende de 20.000 sous que l'archevêque leur avait infligée pour avoir favorisé la conversion de chrétiens teutoniques à la secte judaïque, en second lieu, pour avoir prêté aide et conseil à un ancien juif converti, Bahall Reçuna, devenu Juan Ferrand, qui avait tué un nouveau baptisé, ayant appartenu également à la communauté juive. — **Tarragone, 26 mars 1313.**

Reg. 210, f°s 30 v° - 31.

2967. — Ordonnance rendue par Bernard Davin, chevalier, baile de Perpignan, sur l'ordre du roi de Majorque. Tous les Juifs non revêtus de la cape devront porter une roue de lin ou de soie sur le vêtement de dessus, au milieu de la poitrine, de la dimension d'un pan de la canne de Montpellier ; cette roue ne devra pas être de la couleur du vêtement. Et si à l'avenir les sergents de la cour surprenaient quelque Juif qui ne portât pas la roue sous la forme et condition prescrites, le contrevenant perdrait sa robe de dessus, dont un tiers appartiendrait aux sergents et les deux autres tiers à la cour du roi. — **27 mars 1313.**

Archives de Perpignan, Ordinacions, t. I, f° 54 v°. — Publ. : P. Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 30, n. 2.

2968. — Jaime II mande au viguier et au baile de Montblanch de restituer aux Juifs de cette localité, qui ont composé en suite de la condamnation prononcée contre eux par l'archevêque de Tarragone, toutes leurs déclarations de biens et leurs titres de créances. — **Villafranca del Panadés, 29 mars 1313.**

Reg. 210, f° 31.

2969. — Jaime II confirme les lettres de non solidarité fiscale octroyées par la reine Blanche d'Aragon à Bitas Albaca, fils de feu Salamon, Juif de Huesca. — **Barcelone, 10 avril 1313.**

Reg. 210, f° 111 v°.

2970. — L'aljama juive de Barcelone ayant interdit à ses membres de profiter des exemptions fiscales pendant tout le temps qu'ils habiteraient la juiverie de cette ville et leur ayant même prescrit de renoncer à ce genre de privilège, Astrug de la Cavalleria, Juif de Barcelone, se trouvait dans la nécessité de se soumettre à l'impôt ou d'aller habiter ailleurs. Il supplie le roi de lui concéder, en retour de sa renonciation à la franchisse fiscale, des lettres de non solidarité ; Jaime II y consent. — **Barcelone, 4 mai 1313.**

Reg. 210, f° 45.

2971. — Jaime II confirme les lettres de rémission (Villafranca, 31 mars 1313, parchemin) par lesquelles, sur la très grande instance du roi, l'archevêque de Tarragone avait concédé aux Juifs Salamon Bonafos, Samuel Çaporta, Astrug de Tholosa, Vidal de Prats, Samuel Cap, Astrug Revaylla, Senton Falco et David Corti, anciens habitants de sa ville, qui nonobstant la sentence d'exil et de confiscation rendue contre eux, ils pussent résider dans les Etats d'Aragon, le diocèse de Tarragone excepté. — **Barcelone 17 avril 1313.**

Reg. 210, f° 40.

2972.— Rémission royale, moyennant 1.000 sous de Jaca, à Bonastrug Caravilla et Mosse Abezans, Juifs de Daroca, inculpés d'infraction au règlement de Jaime Ier sur le taux maximum de l'intérêt (4 deniers par livre). — **Barcelone, 18 avril 1313.**

Reg. 210, f° 38.

2973. — Jaime II, considérant que, pour exercer son métier de médecin, visiter les malades et devenir plus savant en l'art de guérir, Me Vidal, médecin juif de Barcelone, a besoin qu'on lui facilite sa tâche ; considérant, de plus, que les citoyens et habitants de Barcelone tirent de grands avantages de sa profession et de son travail, accorde audit Vidal des lettres de non solidarité. — **Même date.**

Reg. 210, f° 46.

2974. — La charte précédente fut expédiée avec cette addition : considérant les lettres de non solidarité accordées à Me Vidal le 1er mars 1309. — **Même date.**

Reg. 210, f° 46 v°.

2975. — Rémission royale, moyennant 682 sous 3 deniers barcelonais, à Salamon Bisbe et Salamon Jaffia, Juifs de Barcelone, qui, au mépris de l'interdiction royale, étaient partis, l'année précédente, sur un navire de Francisco de Bastida à destination d'Alexandrie et de la terre d'Egypte, où ils avaient vendu des marchandises aux Sarrasins et d'où ils avaient rapporté une cargaison sur le coche de Berenguer Çarocha, citoyen de Barcelone. Les marchandises importées d'Alexandrie ayant été estimées 327 livres 10 sous barcelonais, le chiffre de la composition fut fixé à 2 sous 1 denier par livre, soit au total 682 sous 3 deniers. Dans cette rémission Jaime II ne fait pas entrer le transport de marchandises prohibées, si lesdits négociants en ont expédié à Alexandrie, telles que grain, farine, fer, armes, bois, fil d'archal (*ex-arcia*), chanvre et poix. — **Monastère de Poblet, 28 juin 1313.**

Reg. 210, f°s 96 v°-97.

2976. — Plusieurs Juifs de l'aljama de Huesca ayant exposé au roi que, par suite de l'élection de 25 Juifs, 5 comme adénantades et 20 comme secrétaires, la majorité de leur groupe avait subi un préjudice immense, Jaime II décide qu'au commencement de chaque année, les contribuables juifs feront choix de 18 d'entre eux, recrutés par tiers dans chacune des trois catégories, forts, moyens et faibles. Les 6 adélantades seront constitués à raison de 2 par catégorie ; les 12 restants leur seront adjoints comme secrétaires. Le baile royal devra assister à l'élection et veiller à ce que les 18 élus n'appartiennent pas à la même maison ni à la même parenté ; il recevra leur serment de bien se comporter dans l'exer-

cice de leurs fonctions, de recevoir de chaque membre de l'aljama une déclaration sincère de ses biens. Quant à la déclaration des 18 élus, elle devra être fournie à trois Juifs choisis par le baile et non apparentés entre eux. A l'expiration de leur mandat, les 18 élus ne deviendront rééligibles qu'au bout d'un intervalle de trois ans. En outre, le baile, avec le concours de six Juifs, qui ne devront pas avoir rempli les fonctions d'adélantade ou de secrétaire au moins depuis cinq ans, recevra le compte rendu des administrateurs ayant exercé depuis cinq ans. Si la reddition des comptes révèle des malversations, les coupables seront poursuivis et contraints de rendre gorge. — **Lérida, 12 août 1313.**

Reg. 210, f° 79.

2977. — Règlement de Jaime II sur l'élection des administrateurs de l'aljama juive de Barbastro. Jusque là les six doyens d'âge étaient nommés adénantades et, à l'expiration de leur mandat, ils choisissaient eux-mêmes leurs successeurs. Ce système était critiqué par des membres de l'aljama. Le roi décide qu'au commencement de chaque année, la communauté élira 9 taillables, 3 dans chaque classe. Les 3 adénantades seront élus à raison d'un par classe. Les 6 restants seront conseillers. Les administrateurs sortants demeureront inéligibles pendant deux ans. Ils devront rendre compte de leur gestion à leur sortie de charge. Les différends seront jugés par le baile général ou son lieutenant de Barbastro. — **Lérida, 28 août 1313.**

Reg. 210, f°s 86 v° – 87 et reg. 229, f°s 177 v° - 178 (30 août 1326.)

2978. — L'ordonnance royale limitative du taux de l'intérêt enjoignait aux communautés juives de lancer l'alatma ou vitduy, avec le rôle de la Thora ou loi, le premier octobre de chaque année, contre les usuriers et autres infracteurs de l'ordonnance. Mais comme, cette année, le 1er octobre doit coïncider avec la fête solennelle de l'infant, Jaime II mande aux adénantades des Juifs de Lérida de lancer l'alatma trois jours avant ou trois jours après. — **Lérida, 7 septembre 1313.**

Reg. 210, f° 88 v°.

2979. — Une expédition du mandement précédent est adressée aux adénantades de l'aljama juive de Saragosse. — **Barcelone, 21 septembre 1313.**

Reg. 210, f° 90.

2980. — Une autre expédition est faite aux secrétaires de l'aljama de la ville et de la collecte de Barcelone. — **Barcelone, 25 septembre 1313.**

Reg. 210, f° 91.

2981. — Jaime II donne l'assurance aux Juifs de Téruel que les vivres

ne seront pas interceptés à leurs coreligionnaires détenus et qu'il ne sera pas pratiqué de saisie le sabbat et les jours de fêtes. — **Barcelone, 11 octobre 1313.**

Reg. 210, f° 97 v°.

2982. — Rémission royale, moyennant 300 sous de Jaca, à Çahadia Alcharahuey, Juif de Tarazona, emprisonné pour avoir volé des actes et de l'argent dans le coffre de son coreligionnaire et concitoyen Gualic, à la suite de l'aveu qu'il en avait fait à Estebán de Roda, baile général du royaume d'Aragon. — **Barcelone, 29 octobre 1313.**

Reg. 210, f° 102.

2983. — Rémission royale, moyennant 18 500 sous barcelonais, aux patrons et à l'équipage du coche d'eau Santa Eulalia, ainsi qu'aux négociants juifs qui y avaient embarqué des marchandises à destination d'Alexandrie, de la terre d'Egypte et des parties du sultan de Babylone, malgré la défense de commercer avec les Sarrasins : Abraham Bisbe, Salamon Faquin, Maymon Abraham et Benvenist Salamon, Juifs barcelonais. — **Barcelone, 13 novembre 1313.**

Reg. 210, f°s 112 v° - 113.

2984. — Jaime II proroge l'échéance d'une dette de 10.000 sous de Jaca à l'aljama juive de Calatayud. — **Tarragone, 13 novembre 1313.**

Reg. 251, f°s 97 v° - 98.

2985. — Jaime II autorise R. Azaria Abenjacob, médecin et rabbin de la communauté de Saragosse, à se choisir un suppléant. — **1313.**

Reg. 477, f° 147 et reg. 860, f° 213 ; cf. Kayserling, *Les Juifs à Saragosse*, dans *Revue des Etudes juives*, t. XXVIII (1894), p. 116.

2986. — Guidage royal à Jucef Levi, Juif habitant de Ségovie. — **Valence, 18 janvier 1313/4.**

Reg. 210, f° 124 v°.

2987. — Jaime II a appris que des Juifs et des Sarrasins de la bailie de Tortose, récemment convertis par inspiration de la grâce divine à la foi catholique, après avoir reçu le baptême de la sainte régénération, continuaient à être inscrits aux rôles d'impôts de leur ancienne secte. Or, par suite de leur conversion, ils devaient être affranchis de leurs anciennes servitudes et jouir des mêmes libertés que les chrétiens. Le roi mande donc au baile de Tortose de veiller à ce que les nouveaux convertis ne soient pas grevés par leurs anciens coreligionnaires. — **Valence, 28 janvier 1313/4.**

Reg. 210, f° 128.

2988. — Charte de paiement à Jacob Korb, nouveau converti, de 30 sous pour prêt. — **3 avril 1314.**

Minutes notariales de Bonanat de Gradu; cf. Mas y Casas, *Ensayos históricos sobre Manresa* (Manresa, 1882, in-8°), p. 154.

2989. — Arnaud Franc, peintre domicilié dans la rue Sobreroca de Manresa, vend pour 200 sous sa prochaine récolte d'huile, de vin et de safran aux Juifs Josef de Israeli et Salomon Vidal. — **15 avril 1314.**

Minutes de Bonanat de Gradu ; cf. Mas y Casas, *Manresa*, p. 153.

2990. — A l'humble supplique des Juifs d'Elche et d'Oriola, Jaime II mande à son baile, administrateur de la partie du royaume de Valence située au delà du Sexon, de ne pas exiger de leude desdits Juifs dans les lieux qu'ils habitent. Il lui enjoint, de plus, de leur assigner, en dehors de la boucherie chrétienne, un lieu idoine pour abattre leur bétail. Ils avaient pris l'habitude de tuer selon leur rite deux béliers chaque jour dans la boucherie des chrétiens ; mais cette pratique, qu'on observait encore à Valence, leur était maintenant prohibée. — **Valence, 19 avril 1314.**

Reg. 210, f° 160 v°.

2991. — Berenguer de Castell, B. de Area et Arnaud de Subpalacio souscrivent une obligation de 100 sous barcelonais à Josef de Israeli et à Abraan Basó, anciens Juifs de Manresa. — **17 mai 1314.**

Minutes de Bonanat de Gradu; cf. Mas y Casas, *Manresa*, p. 153.

2992. — Romia, veuve du chevalier Pedro de Gravalosa et tutrice de ses fils mineurs, concède à l'ancien juif Maymon de Manresa le droit de 200 sous que son mari percevait annuellement à la Sagarra. — **18 mai 1314.**

Minutes de Bonanat de Gradu. Cf. Mas y Casas, *Manresa*, p. 153.

2993. — Jaime II concède à l'aljama des Juifs de Girone et Besalú que personne ne puisse saisir sur eux les vases vinaires ni le vin. — **20 juillet 1314.**

Reg. 211, f°s 187 v°-188.

2994. — Jaime II concède à Jacob Menahem, Juif d'Ella, et à ses enfants les maisons que la couronne possède dans cette localité, ainsi que celles qui confrontent l'établissement de bains, les immeubles du donataire et, sur les deux autres faces, la rue, avec le droit d'en disposer librement. De plus, le bénéficiaire ne sera pas tenu de contribuer avec les Juifs d'Elche ni avec les Sarrasins d'Ella, comme il avait accoutumé de le faire jusqu'alors. — **Valence, 21 juillet 1314.**

Reg. 211, f° 183 v°.

2995. — A la supplique des secrétaires et de l'aljama des Juifs de Barcelone et de leur collecte, Jaime II leur a concédé que les saisies pour tribut ou dettes ne puissent être étendues au vin et à la vaisselle vinaire, si la valeur du mobilier couvre le montant de la créance. Il mande au viguier et au baile barcelonais, ainsi qu'aux portiers et collecteurs, d'observer la présente concession. — **Valence, 21 juillet 1314.**

Reg. 211, f° 185.

2996 — Même concession que la précédente à l'aljama juive de Tortosa et aux Juifs de Lérida. — **Valence, 21 juillet 1314.**

Reg. 211, f°s 186 v° et 187.

2997. — Jaime Ier avait autorisé les Juifs de Játiva à fixer leur résidence dans l'algofna de cette ville, à l'écart des habitants chrétiens. Ils avaient reçu en même temps l'assurance qu'en aucun lieu de la juridiction royale, ils ne seraient tenus de payer la leude ou péage pour leur personne. Défense leur était faite toutefois de vendre, accenser ou engager à des chrétiens ou à des sarrasins quelques maisons de l'algofna, sous peine de perdre leur concession et l'acquéreur ses droits. Jaime II mande aux officiaux du royaume de Valence de ne pas exiger de leude des Juifs de Játiva. — **Même date.**

Reg. 211, f° 193 v°.

2998. — Jaime II mande au viguier et au baile de Barcelone, ainsi qu'à ses autres officiaux, de guider et sauvegarder pendant deux mois Zarch Escapat, juif barcelonais, qui s'est absenté de la ville par suite de certaines obligations à l'égard de créanciers divers. — **Valence, 23 juillet 1314.**

Reg. 211, f° 185 v°.

2999. — Rémission royale, moyennant 1.000 sous de Jaca, à Jucef Moreno, juif de Huesca, accusé d'avoir commis un vol, la présente année, dans la morerie de Huesca, au préjudice du teinturier sarrasin Çalema Dalbaho, arrêté par le baile de Huesca et soumis à la torture. — **Lérida, 10 septembre 1314.**

Reg. 211, f° 200.

3000. — Jaime II a appris que, pour le paiement des contributions royales, lorsque l'aljama juive de Tortose ne possédait pas la somme nécessaire au règlement complet, elle empruntait la différence à quelques-uns de ses membres, quitte à la leur rembourser par la suite en tenant compte de l'intérêt produit. Or, la loi juive interdisait à ses justiciables de pratiquer mutuellement le prêt à intérêt. C'est pourquoi le baile de Tortose menaçait les créanciers juifs de poursuites, ce qui

mettait l'aljama dans l'impossibilité de se procurer de l'argent. Le roi mande au baile tortosan Guillelmo de Ceret de renoncer à ses poursuites et de ne plus inquiéter ses administrés juifs à ce sujet. — **Lérida, 11 octobre 1314.**

Reg. 211, f° 214.

3001. — Jaime II, considérant que le médecin Rabi Azariam, scribe ou notaire dans la juiverie de Saragosse, était empêché par la visite des malades d'exercer commodément l'office de notariat, accède à son humble supplication en l'autorisant à se faire suppléer comme scribe par un substitut idoine. — **Lérida, 24 octobre 1314.**

Reg. 211, f° 220.

3002. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale à Astruc Alfaquim, juif de Barcelone. — **Lérida, 28 octobre 1314.**

Reg. 211, f° 231 v°.

3003. — Jaime II informe le baile de Barcelone et ses autres officiaux qu'il a concédé au Juif barcelonais Astruc Alfaquim et à Regineta, sa femme, que, pour une dette de 1.000 sous barcelonais, lesdits époux ne puissent être contraints par corps, mais seulement par saisie de leurs biens. — **Lérida, 8 novembre 1314.**

Reg. 211, f° 233.

3004. — Jaime II concède à l'aljama des Juifs de Lérida que ni leurs créanciers ni le fisc ne puissent les contraindre à payer leurs dettes et assignations par la fermeture de leurs boutiques. — **Lérida, 16 novembre 1314.**

Reg. 211, f° 235 et reg. 214, f°s 118 v°-119 (rappel du 8 juin 1317).

3005. — Jaime II, considérant qu'Omerio Tahuyl, médecin juif de Valence, absorbé par l'exercice de sa profession, ne pouvait être investi d'aucun mandat par sa communauté, lui donne l'assurance qu'il n'y sera pas astreint par ses coreligionnaires de l'aljama. Notification de cette dispense est faite au baile général du royaume de Valence. — **Lérida, 4 décembre 1314.**

Reg. 211, f° 235 v°.

3006. — Jaime II, voulant récompenser Vidal Abulbaca, fils de Jucef, juif de Huesca, des services qu'il lui a rendus, ainsi qu'à sa famille, lui accorde des lettres de non solidarité fiscale. — **Huesca, 5 décembre 1314.**

Reg. 211, f° 244.

3007. — Le justice de Segorbe avait fait pendre pour vols et autres crimes Abraham Amismel, fils d'Asach, juif de Tarragone. Sur l'humble requête du frère du supplicié, Samuel Amismel, juif de Lérida, Jaime II mande au justicier de permettre à la famille de retirer le corps de la fourche patibulaire et de l'ensevelir dans le cimetière juif. — **Saragosse, 19 décembre 1314.**

Reg. 211, f° 247 v°.

3008. — Guidage royal de trente jours au Juif Açach de Portella, fils de feu Ismael, pour lui permettre de se rendre à la Cour. — **Saragosse, 30 décembre 1314.**

Reg. 211, f° 249.

3009. — Les officiaux de Huesca pénétraient de nuit dans la juiverie pour opérer des arrestations et des saisies sur la personne des contribuables défaillants, ce qui pouvait à la longue engendrer un grand scandale et causer un grave préjudice à la communauté juive. Saisi de la plainte des Juifs de Huesca, Jaime II mande aux fonctionnaires de cette ville de s'abstenir désormais de ces descentes nocturnes. — **Saragosse, 8 janvier 1314/5.**

Reg. 211, f° 254.

3010. — Sauvegarde royale, sous peine de 500 morabotins d'or, à Jucef Afaruga, fils de Simo, juif de Huesca. — **Saragosse 13 janvier 1314/5.**

Reg. 211, f° 251.

3011. — Lettres de non solidarité fiscale à Baron Almelich, médecin juif de Saragosse. — **Saragosse, 19 janvier 1314/5.**

Reg. 211, f° 254.

3012. — Maymon de Manresa, juif converti, est témoin à un acte du **21 janvier 1314/5.**

Minutes de Bonanat de Gradu. Cf. Mas y Casas, *Manresa*, p. 152-153.

3013. — Jaime II concède un sursis de deux ans à Estella, veuve de Lope Abnaxech et bru de feu Vidal Abnaxech, médecin juif à Monzón, pour le remboursement des 215 sous qu'elle doit à un habitant de Monzón, à la condition qu'elle verse à son créancier 100 sous la première année et 115 la deuxième. — **Albalat de Cinca, 30 janvier 1314/5.**

Reg. 254, f° 179.

3014. — Jaime II, ayant appris que les Juifs de Monzón avaient subi de nombreux dommages, lors du siège de ce château, mande à l'adminis-

trateur et au justice de Monzón de ne pas permettre que la vaisselle vinaire ni le vin des celliers juifs puissent être frappés de saisie pour dettes. — **Même date.**

Reg. 254, f° 184 v°.

3015. — Jaime II accorde des lettres de non solidarité à Çulema Avenpesat, juif de Saragosse, et à ses enfants non mariés qui habitent avec lui. — **Lérida, 18 février 1314/5.**

Reg. 211, f° 259 v°.

3016. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous barcelonais, à la veuve, aux fils et aux filles de Benvenist Barzelay, juif de Tarragone. Converti au christianisme, Benvenist avait apostasié et encouru par là la confiscation de tous les biens qu'il possédait dans le royaume. L'ensemble de sa succession est restitué à sa famille. — **Lérida, 6 mars 1314/5.**

Reg. 211, f° 291.

3017. — Jaime II a appris que des Juifs de la cité et du royaume de Valence avaient aliéné à des chrétiens les maisons qui leur avaient été concédées par la couronne à titre de juiverie, ce qu'ils n'avaient pas le droit de faire sans autorisation royale. Il mande donc à son baile général du royaume de Valence de faire prescrire aux aliénateurs, par voie d'alatma lancée dans une synagogue, de déclarer leurs opérations. Il lui enjoint, de son côté, de saisir les cens qui peuvent avoir été aliénés à des chrétiens. Il est vrai que les prud'hommes et les communautés du royaume de Valence ont supplié le roi de ne pas les priver de cette acquisition de cens ; mais le roi n'entend pas que ce privilège s'étende aux futures aliénations. — **Lérida, 19 mars 1314/5.**

Reg. 211, f° 275.

3018. — Jaime II déclare qu'on lui a présenté un privilège écrit sur parchemin, par lequel son père Pedro III avait dispensé l'aljama de Lérida à Figueras, le 17 janvier 1284, de toute fourniture de draps, lits et ustensiles au roi ou à ses officiaux. Les Juifs de Lérida se plaignant de la violation de ce privilège, Jaime II précise qu'ils n'auront à fournir pour la chambre royale que les draps de cinq à six lits et pour la chambre de l'infant don Jaime que la même literie. Sous cette réserve, le roi promet qu'aucun membre de sa famille ou de sa suite ne pourra être logé à pied ni à cheval dans la Cuyraça ou en dehors dans une maison juive. Bien plus, lesdits Juifs auront toute faculté de fermer les portes de leur quartier et celles de leurs maisons. Ce règlement est établi aussi pour les aljamas de Barcelone, Tarragone et Villafranca. — **Lérida, 31 mars 1315.**

Reg. 211, f° 278.

3019. — Statut additionnel sur le prêt à intérêt. Le roi rappelle les ordonnances de ses prédécesseurs à ce sujet : fixation du taux légal à 4 deniers pour livre par mois, interdiction de doubler le capital par le cumul des intérêts, proclamation le 1er octobre de chaque année de l'alatma et vitduy, avec le rôle de la tora ou loi, en présence de la plus grande partie de l'aljama dans la grande synagogue, dans les écoles et les oratoires des Juifs. L'excommunication annuelle devait se faire sous le contrôle du baile et de deux chrétiens idoines. Si les Juifs négligeaient cette formalité, ils perdaient leurs créances jusqu'à la proclamation de l'alatma suivante, la moitié au profit du trésor royal, l'autre moitié au profit des débiteurs. Adénantades, secrétaires et autres représentants de la communauté chargés de lancer l'alatma devaient en répondre au roi sur leur personne et leurs biens. Il était défendu à tout Juif d'être présent à un contrat qu'il pouvait présumer établi à l'encontre des statuts royaux. Le dénonciateur Juif de ces faits d'usure ne devait pas être déclaré malsim selon la loi et le rite judaïques (Huesca, 1er juillet 1307). — A la prière des Juifs de la ville et de la collecte de Barcelone, Jaime II modifie, en les atténuant un peu les prescriptions sévères du règlement ci-dessus. Si le 1er octobre, jour fixé pour l'alatma, coïncide avec une fête juive, l'opération sera renvoyée au jour suivant. Le défaut de proclamation annuelle n'entraînera pas la perte des créances, mais les adénantades, secrétaires et grands officiaux de l'aljama seront punis de leur négligence. La clause sur la responsabilité de ces mandataires, corps et biens, est supprimée. De plus, les adénantades et secrétaires ne seront pas tenus de charger chaque année deux Juifs de rechercher si quelque créancier a enfreint les statuts sur le prêt à intérêt. — Le présent règlement additionnel et rectificatif est établi aussi pour les Juifs de Lérida, Girone, Besalú et Calatayud. — **Barcelone, 23 mai 1315.**

Reg. 211, f° 301 v°-302 v°s. Cf. Amador de los Rios, *Judios de España*, t. II, p. 153, n. 1.

3020. — Jaime II, considérant que Me Vidal Roven, médecin Juif de Barcelone, avait à visiter les malades de la cité et des environs, notamment à examiner les urines qu'on lui montrait, lui concède que sa monture, dont il se sert pour ses tournées, ne puisse pas lui être enlevée à l'occasion de quelque ost ou chevauchée. Il lui concède, en outre, que tous ceux qui viennent lui montrer les urines des malades ou le consulter puissent pénétrer dans sa maison à l'intérieur du call judaïque et en sortir librement S'il arrive même que les portes de la juiverie soient fermées pour non paiement d'impôts, elles ne pourront l'être pour le médecin, pourvu qu'il ait acquitté sa quote-part. — **Barcelone, 17 juin 1315.**

Reg. 211, f° 337 v°.

3021. — Lettres de non solidarité à Astrug Ravaya, Juif de Girone. — **Même date.**

Reg. 212, f° 106.

3022. — A la supplique du Juif Gavarell, boucher de la juiverie de Huesca, frappé d'interdiction professionnelle pendant un an par les adénantades de sa communauté, Jaime II mande au baile de Huesca de faire lever cette défense au bout de quatre mois, si Gavarell s'est bien comporté dans cet intervalle. — **Barcelone, 19 juillet 1315.**

Reg. 212, f° 21 v°.

3023. — Jaime II accorde son guidage jusqu'à la Noël de l'année 1316 à Me Abraham, Juif établi sous la domination du roi du Maroc, pour lui permettre de venir séjourner dans les terres de la couronne d'Aragon. De plus, comme les deux enfants de Me Abraham, laissés à des chrétiens, avaient été conduits par ces derniers à l'église et baptisés, alors qu'en raison de leur jeune âge, ils ne pouvaient donner leur consentement à cet acte, le père les avait repris; depuis lors, les deux baptisés s'étaient comportés comme des Juifs et avaient vécu selon les rites judaïques. Le roi accorde à Me Abraham et à sa famille des lettres de rémission. — **Barcelone, 30 juillet 1315.**

Reg. 211, f° 342.

3024. — Rémission royale, moyennant 1500 sous réaux, aux Juifs énumérés ci-dessous, qui en suite d'une enquête ordonnée par le roi contre les courtiers, chrétiens ou Juifs, de la cité de Valence, avaient été condamnés à 60 sous d'amende : Açach Aron, Jahuda Abnayub, Abrahim Arot, Jucef Zerval, Açach Abentibit, Jucef Baron, Abrahim Canuz, Jucef Abareç, Abrafim Cohen, Mosse Abentamira, Açach Açumeeg, Vives Lacroix, Jucef Lobell, Mosse Jafion, Abrahim Bençabit, Abrahim Içra, Açach Abnalaçar, Vives Abenrobeny, Açach Bubo, Salamon Abnayub, Abrahim Bentemira, Meyer Xaprut, Abrahim Albayar, Mosse Abencasson, Çulema Aron, Vives Lacroix, fils de feu Açach, Çadia Zerval, Vidal Aberesch, Sinto Saladi, Jucef Algeheni, Içach Cohen, Salomon Abençunana, Vidal Durand, Abrahim Levi, Içach Navarro, Jafuda Çabarro, Jacob Parus, Içach Effrit, Içach Erugegol, Samuel Addara, Barçola Gavison, Içach del Castello, Abrafim Acolaycoli, Samuel Maçaç, Içach Aloleg, Abrahim Penafel, Abrahim Abenaxe, Samuel Mohep, Abrahim Ripoll, Vidal Saladin, Mosse Abenrresch, Açach Sibili, Abrafim Menasse, Samuel Arron. — La supplique des dits Juifs a été présenté au roi par leur procureur Vidal Saladin. — **Barcelone, 5 août 1315.**

Reg. 211, f°s 346 v°-347.

3025. — Jaime II mande aux adénantades de Valence de répartir entre les courtiers Juifs graciés la composition de 1500 sous. — **Barcelone, 6 août 1315.**

Reg. 211, f° 347.

3026. — Règlement royal modifiant la procédure d'élection des adénantades juifs de Lérida. Jusqu'alors ces mandataires, au nombre de cinq, se recrutaient chaque année par cooptation. Dorénavant au commencement de l'année, 18 contribuables seront élus à raison de 6 par catégorie d'imposés, parmi lesquels six recevront les fonctions d'adénantade et les douze autres celles de secrétaire. Le baile devra assister à l'élection et veiller à la régularité des opérations. — **Barcelone, 28 août 1315.**

Reg. 212, f°s 30 v°.-31.

3027. — Expédition à l'aljama juive de Tortose du statut additionnel et rectificatif touchant le prêt à intérêt (Cf. n° 3019). — **Barcelone, 18 septembre 1315.**

Reg. 211, f° 303.

3028. — Jaime II, considérant que les prud'hommes et la communauté d'Arbós et Puiggranerio ont supporté de lourdes charges en l'aidant à acheter ces deux lieux au comte de Pallars, leur concède la faculté de recevoir à Arbós dix ménages juifs qui contribueront avec eux à leurs tailles pendant sept ans. — **Barcelone, 1er octobre 1315.**

Reg. 212, f° 44 v°.

3029. — Lors du siège du château de Monzón, où les Templiers, accusés du crime d'hérésie, s'étaient réfugiés, plusieurs maisons juives furent démolies. Comme les Juifs dont la demeure était restée debout venaient relever les maisons en ruines, Jaime II mande à l'administrateur de la châtellenie de Monzón de laisser faire ces reconstructions pendant vingt ans. — **Barcelone, 4 novembre 1315.**

Reg. 212, f° 60 v°.

3030. — Expédition à l'aljama juive de Huesca du statut additionnel sur le prêt à intérêt (Cf. n° 3019). — **Barcelone, 4 décembre 1315.**

Reg. 211, f° 303.

3031. — Semblable expédition aux Juifs de la cité et du royaume de Valence. — **Barcelone, 10 décembre 1315.**

Reg. 211, f° 303.

3032. — Autre expédition aux Juifs de Téruel. — **Barcelone, 18 décemre 1315.**

Reg. 211, f° 303.

3033. — Rémission royale, moyennant 500 sous de Jaca, à Abraham Fierro, Juif de Lérida, accusé de faire oratoire dans sa maison particulière

les jours de fête juive, d'y tenir un rôle solennellement avec des pierres et autres insignes, comme cela se pratique dans la synagogue, et d'y chanter avec solennité les heures judaïques. — **Barcelone, 19 décembre 1315.**

Reg. 212, f° 73 v°.

3034. — Annotation du trésorier royal sur son cahier de recette : chaque année, pour la peyte, les chrétiens de Montclús donnent 50 sous et 9 caffis de blé. Les moulins produisent onze sous ; la boucherie vaut jusqu'à 100 sous. Le tribut des Juifs est fixé à 450 sous. — **1315.**

Publ. : Miret y Sans, *Juifs de Montclús*, dans *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 258 (en Catalan).

3035. — Jaime II délivre des lettres de non solidarité à Saltell Gracion, Juif de Barcelone, et à ses enfants, qui vivent avec lui dans sa maison. — **Tarragone, 23 janvier 1315/6.**

Reg. 212, f° 89 v°.

3036. — Jaime II informe le justice et les jurés de Tarazona qu'il a concédé aux Juifs de cette ville, qui ne récoltaient pas assez de vin hébraïque pour leur consommation, la faculté d'en acheter ailleurs jusqu'à trente chargements (*carricas*) et de l'introduire à Tarazona. — **Tarragone, 17 avril 1316.**

Reg. 213, f° 146.

3037. — Jaime II, désirant par bienveillance faire bénéficier d'immunités les Juifs fixés à Elche, Oriola et dans les autres lieux du royaume de Valence situés au delà de la Sixone, leur concède les mêmes privilèges qu'à l'aljama juive de la cité de Valence. — **Taragone, 12 mai 1316.**

Reg. 212, f° 145.

3038. — Par décret royal les Juifs sont mis à l'abri des poursuites judiciaires les jours de sabbat et de fêtes, ainsi qu'il est contenu plus à plein dans l'acte donné à Barcelone le 27 septembre 1312. — **Barcelone, 28 mai 1316.**

Reg. 213, f° 148 v°. Cf. Kayserling, *Les Juifs de Barcelone*, dans *R. E. J.*, t. XXVIII (1894), p. 109.

3039. — Lettres de non solidarité à Scapat Malet, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 31 mai 1316.**

Reg. 213, f° 202.

3040. — Jaime II donne plein pouvoir aux adénantades de l'aljama juive de Lérida de lancer l'alatma, vet ou viduy sur les retardataires pour les contraindre à payer la quête. — **Montblanch, 6 juin 1316.**

Reg. 213, f° 173.

3041. — A la requête de l'aljama juive de Montblanch, Jaime II mande au baile de cette localité de faire observer le privilège par lequel Jaime Ier, l'infant don Pedro (futur Pedro III) et Jaime II lui-même avaient dispensé cette communauté de l'obligation de loger dans le call judaïque les membres de la famille royale et leurs montures.— **Montblanch, 7 juin 1316.**

Reg. 160, f° 219. — Publ : Bofarull y Sans, *Memorias de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, t. VI, p. 564-565.

3042. — Lorsque des Juifs de l'aljama de Lérida, frappés de contrainte par corps pour dettes, étaient conduits en prison, les chétiens les injuriaient et les outrageaient, causant ainsi du scandale. Sur la supplique de l'aljama, Jaime II mande au baile de Lérida et aux portiers ou collecteurs d'incarcérer les Juifs récalcitrants ou défaillants dans les maisons du château de l'aljama, à l'intérieur de la Cuyrassia ou juiverie. — **Montblanch, 8 juillet 1316.**

Reg. 213, f° 173.

3043. — Guidage royal aux délégués de l'aljama juive de Huesca pour leur permettre de se rendre auprès du roi qu'ils veulent entretenir des affaires de leur communauté. - **Lérida, 21 août 1316.**

Reg. 213, f° 199 v°.

3044. — A Barcelone, les Juifs incarcérés dans la prison commune étaient insultés et maltraités par les détenus chrétiens. A la requête de leur communauté, Jaime II prescrit au viguier et au baile barcelonais de les placer dans un autre local du château de la viguerie où ils soient à l'abri des tracasseries chrétiennes. — **Lérida, 30 août 1316.**

Reg. 213, f° 208 v°.

(*A suivre.*)

Jean Régné.

BIBLIOGRAPHIE

Ben-Israel (A.). — **La Palestine dans la Kabbale juive,** Paris, Editions médicales (7, rue de Valois), 1923; in-8° de 115 pages (en vente à la librairie Lipschutz, 28, rue Lamartine; 7 fr. 50).

En rendant compte à cette place (LXXI, 207) d'un ouvrage de M. Harari, professeur au Lycée hébraïque de Jaffa, nous émettions le vœu que les jeunes savants palestiniens se consacrent de plus en plus, dussent-ils renoncer à des sujets plus ambitieux, à l'étude de la Palestine. De la terre palestinienne et de l'idée palestinienne. Dans les études du savant sinon dans les calculs des hommes d'État, la Palestine occupe moins de place par ses destinées matérielles que par son rôle dans l'histoire de la religion et de la civilisation. Sur le judaïsme l'empreinte palestinienne a été si forte que, pendant deux mille ans de Diaspora, la Terre-Sainte n'a pas cessé d'être un aimant pour les Juifs, qui n'y pouvaient avoir d'établissements considérables, comme les confessions issues du judaïsme, mais qu'une aspiration religieuse et sentimentale attirait vers elle sans cesse, et, à certaines époques, avec une intensité particulière, suivant l'incidence des événements et l'orientation des esprits. Cette tendance, maintenue dans la Diaspora, si elle n'y est pas née, a en général quelque chose de spéculatif, de littéraire ; elle reste une nostalgie vers une Palestine « en l'air ». Mais parfois aussi l'amant de la Terre-Sainte y prend pied ; son ardeur est satisfaite par le contact du pays bien-aimé et, ayant ainsi touché terre, trouve une expression plus naturelle, plus réelle. Même dans le second cas l'idée palestinienne relève de ce qu'on appelle couramment aujourd'hui « la mystique ». Elle devait se manifester avec une ferveur, avec une couleur particulière chez les mystiques juifs, chez les cabbalistes. De là l'intérêt que présente l'ouvrage de M. Ascher Ben-Israël sur « la Palestine dans la Kabbale juive ».

Cette thèse présentée pour le doctorat de l'Université de Paris n'est pas d'un débutant ; M. Ben-Israël s'était fait connaître d'abord par une traduction hébraïque du « Banquet » de Platon [1]. Cet ouvrage nous

1. המשתה, « avec une grande introduction sur la vie de Platon et sa valeur philosophique et littéraire ». Jaffa, imprimerie Ittin, 1914 ; in-8° de 114 p.

intéresse par les quelques pages de l'Introduction (p. 24-28) consacrées aux *Dialoghi di Amore* de Juda Leone (Juda Abravanel), d'après la traduction hébraïque *Vikkouah al ha-Ahaba* (éd. *Mek. Nird*, 1871). M. Ben-Israël montre que l'auteur juif a complété sur un point important la théorie platonicienne de l'amour. Il attribue au traducteur la connaissance de la langue et de la littérature cabalistiques ; pourquoi Juda lui-même n'aurait-il pas subi l'influence de la Cabbale, qui, au début du XVIe siècle, se mariait, en Italie, à la renaissance platonicienne ?

M. Ben-Israël a abordé l'étude du mysticisme juif dans un essai sur la poésie cabalistique [1]. Il en trouve les origines dans les Psaumes, ce qui est assez juste, et surtout dans le Cantique des cantiques, ce qui n'est vrai que d'après l'interprétation mystique de ce livre. Il montre, en particulier, comment la poésie mystique a personnifié le sabbat. Il signale dans le Zohar des textes sur le sabbat qui ont incontestablement une couleur poétique. Il considère même le Zohar comme une collection de poèmes en prose. C'est une illusion. Certaines pages du Zohar peuvent avoir un tour poétique (surtout dans une traduction française !) ; mais la forme littéraire de l'ouvrage est tout ce qu'il y a de moins poétique : ni rythme, ni nombre. Les poèmes inspirés du Zohar, les plus populaires, depuis le *Lekhâ dôdi* jusqu'au *Ben Yokhaï*, cités par notre auteur, sont d'une lamentable pauvreté d'invention et la poésie est d'abord création. D'un autre côté, M. Ben-Israël rattache arbitrairement à la poésie mystique les poèmes religieux de Juda Halévi, qui se rattachent simplement aux Psaumes ; nous reviendrons tout à l'heure sur cette erreur de classification. Que lui reste-il comme poètes mystiques ? Deux *poetae minores* : le syrien Israël Nadjara (1555-1628) et le yéménite Schalom Schibzi (né en 1640). L'étude des thèmes qu'ils développent et les nombreuses citations de leurs œuvres — M. Ben-Israël n'indique pas ses références et ne cite pas les travaux de Bacher — ne convainquent point le lecteur que la Cabbale ait vraiment enrichi et surtout approfondi l'inspiration facile de ces versificateurs. Le Cabbale n'a décidément pas inspiré de poètes juifs, comme elle a inspiré Milton d'après la curieuse découverte de M Saurat [2], peut-être parce qu'elle s'est développée à une époque de décadence où l'esprit juif n'était pas en possession de ses moyens. Mais M. Ben-Israël ne nous accordera pas que la Cabbale soit un produit de décadence : il l'appelle « la flamme lumineuse qui éclaire le judaïsme tout entier » et son « œil pénétrant » en découvre les premières lueurs dans l'Agada (p. 10).

Il se fait, comme il est naturel de sa part, une idée assez haute de ce qu'il appelle la « Kabbale juive ». Notons d'abord que l'adjectif est de

1. שירת הח"ן. Safed, éd. Ha-Galil (A. S. Rabinowitz), 1918 ; in-8° de 98 p.

2. Voir *R. É. J.*, LXXIII, 1 et *The Quest*, XIII, 145. Je dois dire que je n'ai pas trouvé dans les *Tikkouné Zohar* le texte capital allégué par M. Saurat d'après de Pauly ; mais si celui-ci n'est pas une caution très bourgeoise, le texte n'a pas été inventé pour les besoins de la cause,

trop ; si l'on met à part les adeptes chrétiens de la Cabbale au XVIe siècle, qui n'ont en rien innové, et les occultistes d'aujourd'hui, qu'on ne peut prendre au sérieux, la Cabbale est le mysticisme spécialement juif. En quoi consiste ce mysticisme juif et le mysticisme en général, M. Ben Israël n'a pas jugé à propos de le préciser. Mais quelle idée se fait-il du mysticisme pour écrire, par exemple, que, selon Juda Halévi, « le peuple juif... est dans un rapport étroit, *matériel*, *mystique*, avec l'essence divine » (p. 15) ? Et que fait ici Juda Halévi ? M. Ben-Israël le considère comme un « représentant de la Cabbale », comme un précurseur du Zohar. Ses citations des Sionides et du Cozari ne justifient pas cette opinion singulière. Le rôle de la Palestine dans la théologie de Juda Halévi fait partie de son système sur la Révélation, système qui, pour être opposé à la philosophie religieuse de son temps, n'est pas pour autant cabbalistique. Si le Zohar contient, sur la Palestine, des conceptions qui rappellent le Cozari, c'est sans doute que l'auteur du Zohar, comme David Kaufmann (si nous ne nous trompons) en a fait la remarque, s'est servi de Juda Halévi. De même c'est à tort que M. Ben-Israël a fait une place à Estori Parhi en tête du chapitre consacré à « l'époque lourienne ». Non seulement Estori Parhi n'a rien de commun, historiquement ou intellectuellement, avec Louria et son école, mais ce rabbin-pélerin ne montre aucune accointance avec la Cabbale dans les pieuses effusions que lui inspire son amour de la Terre-Sainte.

M. Ben-Israël a, sur l'histoire et la littérature de la Cabbale, des idées qu'il n'a pas motivées et qu'il nous paraît parfois difficile de défendre. Touchant le Zohar, il écrit : « L'opinion qui se rapproche le plus, à notre avis, de la vérité historique, opinion partagée par quelques critiques modernes exempts de préjugés (?), est que le Zohar était une œuvre collective, comme le Talmud l'était pour la tradition orale. C'était un monument littéraire gigantesque, que des milliers d'anonymes, de nombreux adeptes passionnés élevèrent à leur doctrine occulte durant plusieurs siècles » (p. 20). Que la Cabbale soit plus ancienne que le Zohar et que celui-ci ne soit pas homogène, d'un seul jet, mais qu'il ait absorbé des éléments divers, la critique même non exempte de préjugés l'admet ; mais que le Zohar, comme œuvre littéraire, ne puisse remonter au-delà de la deuxième moitié du XIIIe siècle et qu'il ne soit pas comparable au point de vue de la rédaction au Talmud, c'est ce qu'il est difficile de contester.

Pour en finir avec ces questions de méthodologie, nous ferons encore observer que M. Ben-Israël ne distingue pas entre les œuvres importantes par leur originalité ou par leur influence et les productions de seconde main et sans portée. Il cite comme « caractéristiques » et met bien en vue deux contes insignifiants, rapportés par Carmoly d'après un ouvrage à peu près inconnu. Il met sur le même plan des écrits comme le *Chiv'heï ha-Ari*, qui a eu un grand retentissement chez les Cabbalistes, et des opuscules qui paraissent avoir été compilés par quelque cabbaliste

moderne pour recueillir des aumônes [1]. C'est surtout dans une littérature comme celle-ci qu'il faut être prudent et critique quant à l'utilisation des sources.

Ayant circonscrit le sujet que M. Ben-Israël s'est proposé de traiter, nous allons analyser les trois chapitres de son ouvrage, consacrés respectivement au Zohar et à ses précurseurs, à l'époque « lourienne » et au Hassidisme.

Des précurseurs du Zohar, si nous éliminons Juda Halévi, il reste Nahmanide (mort en 1270), qui, dans son Commentaire du Pentateuque, fait quelques allusions discrètes, à sa manière, mais significatives, sur le rôle mystique de la Palestine, « noyau de tous les pays ». Il est à remarquer que cet ouvrage a été composé — ou terminé — par Nahmanide à la fin de sa vie, quand il s'était fixé en Palestine. — Du Zohar on peut tirer un système a peu près cohérent sur la place de la Palestine dans la création, dans l'histoire par rapport à Israël avant et après son exil, enfin dans les temps futurs. Comme ailleurs dans le Zohar, l'élément sexuel joue son rôle ici [2] : le Roi saint ou Beauté (l'esprit d'Israël), principe mâle, s'unit à la Reine, à la Matrone, qui est la Terre-Sainte. M. Ben-Israël cite tous les textes d'après la traduction de Pauly, il les groupe convenablement et, autant que nous pouvons en juger, les commente en général avec justesse ; pourtant il introduit parfois dans son commentaire des notions étrangères au Zohar, comme celle du « génie national » d'Israël. Nulle part le Zohar ne dit que « toutes les productions du judaïsme dans la Diaspora n'ont qu'une valeur négative et ne sont en dernier lieu qu'un travail de gaspillage national » : c'est là de la phraséologie sioniste.

La mystique de Louria et de l'école de Safed, au XVIe siècle, est vraiment d'inspiration palestinienne. C'est alors que « la Palestine en général et la Galilée en particulier deviennent une demeure favorite des Kabbalistes. Idéalisée dans leur conscience morale, la Terre-Sainte s'élève au degré d'une réalité intuitive, d'un objet contemplé par l'ardeur de l'amour mystique. La Terre-Sainte ainsi conçue participe également à la formation des doctrines occultes de cette époque en y ajoutant plus d'éclat et de ferveur ». M. Ben-Israël, après avoir rappelé les événements

1. Je fais allusion aux ouvrages anonymes utilisés dans le chap. III et pour lesquels M. Ben-Israël ne donne aucune précision. Il a, d'ailleurs, rendu les vérifications difficiles en traduisant les titres hébreux de ces ouvrages en français. On reconnaîtra les « Noms célèbres » d'Azoulaï et le « Trésor des Livres » de Benjacob, mais on peut ignorer que la « Mélodie du Pays », c'est le *Zimrath ha-Aretz*. Ces traductions « assimilatrices » jettent de la poudre aux yeux des lecteurs profanes, de même que le qualificatif de « Maître de la Chevalerie sainte » appliqué au héros au Zohar et d'autres ornements du même genre.

2. Un disciple de Freud a tenté récemment une interprétation de cet élément M. D. George Langer, *Die Erotik der Kabbala*, Prague, 1923.

historiques qui ont préparé ce mouvement mystique palestinien, en explique les tendances générales ; il a utilisé le travail de Schechter, mais l'étude pénétrante de Ph. Bloch (*Monatsschrift*, année 1905) sur la doctrine de Louria lui a échappé. Avec les développements qu'elles comportent, il expose les vues de la Cabbale « lourienne » sur la Palestine. C'est une véritable doctrine, où l'on retrouve les conceptions du Zohar, mais plus creusées et plus senties. La « géographie mystique » de la Palestine n'est qu'une curiosité ; mais les textes sur l'union intime du cabbaliste avec la Terre-Sainte par la contemplation sont des plus remarquables : « La Terre-Sainte, objet perpétuel de ses méditations et de ses réflexions profondes, arrive enfin à absorber sa conscience entièrement. C'est alors, dans une heure de sérénité d'esprit et d'attention concentrée, que la Terre-Sainte contemplée laisse son empreinte éternelle, son image transparente dans l'âme du contemplateur, et réciproquement, par une voie mystérieuse, le reflet de l'homme contemplateur s'inscrit aussi pour l'éternité dans la matière contemplée. L'initié, arrivé jusqu'à cette hauteur, est récompensé par un sentiment de suavité céleste et alors, dans un ravissement ineffable, il se voit ne faisant plus qu'un avec la Terre-Sainte ». Cette mystique « lourienne » a son cachet bien à elle et c'est dommage que M. Ben-Israël, ici encore, la transpose parfois sur le mode sioniste ou « ahad-haamiste ».

Le hassidisme s'est développé dans un milieu saturé de « lourianisme » ; mais il en a éliminé beaucoup d'extravagances spéculatives pour mettre l'accent sur le côté psychologique. Le Tsaddik, que M. Ben-Israël appelle spirituellement « le supérieur », doit surtout son ascendant à la sympathie qui rayonne de lui et qu'il éprouve pour ses fidèles. Né et développé dans l'Europe orientale, le hassidisme se préoccupe moins de la Palestine et notre auteur ne trouve guère à utiliser que le *Zimrath ha-Aretz*, dont les descriptions sont d'ailleurs intéressantes pour la psychologie mystique. dirait que le pèlerinage auprès du Tsaddik supplée au pèlerinage en Terre-Sainte. Même en tenant compte des difficultés de communication, les Hassidim ne furent pas aussi nombreux à se « rapatrier » en Palestine que M. Ben-Israël le donnerait à croire. Deux Tsaddikim seulement se rendirent en Terre-Sainte pour quelque temps : Menahem Mendel de Witebsk vers 1780 et Nahman de Brasslaw en 1798. On trouvera la relation du voyage de ce dernier dans le recueil de M. Abraham Kahana, *Séfer ha-Hassidouth* (Varsovie, 1922), p. 348-362. Son court séjour en Terre Sainte doit avoir fait une vive impression sur cet imaginatif (voir p. 362, ainsi que la conclusion) ; il n'y paraît pourtant pas beaucoup dans ses contes et dans ses aphorismes.

Dans la conclusion de son ouvrage, M. Ben-Israël, fidèle à la préoccupation que nous avons déjà signalée, expose le « nationalisme spirituel » d'Ahad-Haam (Ascher Ginzberg), qui sera étonné sans doute d'apprendre que l'âme d'Isaac Louria a passé en lui. Il oppose à ce palestinianisme l'attitude des réformateurs comme Geiger et Holdheim, dont le judaïsme

se passe de la Palestine. Il prétend que ces deux tendances s'étaient déjà manifestées dans le judaïsme talmudique. Dans l'introduction de sa thèse, il avait soutenu, en effet, que le Halacha néglige la Palestine, tandis que l'Aggada l'exalte; il va jusqu'à écrire que le « judaïsme officiel, dogmatique, se détourne peu à peu du sol national et se dirige vers l'universalisme, vers la religion cosmopolite » (p. 9 10). Nous ne pouvons discuter ici cette thèse paradoxale, que l'auteur n'a fait qu'indiquer.

Nous préférons encourager M. Ben-Israël à poursuivre ses études de textes, soit dans le domaine de la Cabbale, soit dans celui de l'Aggada. Ne pouvons-nous attendre de lui une analyse critique du Zohar? Ou une monographie sur la Palestine dans l'Aggada? S'il se défie des idées trop originales, s'il apporte plus de rigueur dans l'analyse des documents — l'on se corrige plus facilement des références imprécises comme des fautes d'impression — il enrichira la science juive de travaux utiles.

M. Liber.

Mordell (Phineas). — **The Origin of letters and numerals according to the Sefer Yetzirah.** Philadelphie, Phineas Mordell, 1914, in-8° de 71 pages.

Bien que daté de 1914, l'ouvrage n'a paru qu'en 1922 parce qu'imprimé en Allemagne. Cependant, une note liminaire nous apprend que la thèse a paru dans la *Jewish Quaterly Review*, nouvelle série, avril 1912, vol. II, et avril 1913, vol. III.

L'auteur pose en principe que le Sefer Yetzirah, auquel il assigne une époque très reculée, n'a pas été compris sur certains points, parce qu'on ignorait avant lui les véritables lois de la langue hébraïque, ce qu'il appelle « the hebrew orthography ». Ces lois, il les a retrouvées dans le Sefer Yetzirah, qui est « la plus ancienne grammaire hébraïque ». L'alphabet hébraïque comprend, à son avis, dix doubles lettres et douze simples. En les combinant 2 par 2, on a 484 groupes ; 3 par 3, 10.648, etc. Tous les mots ainsi formés se combinent et permutent avec le Tétragramme divin d'où émanent toutes créatures et tous langages. Il n'y a pas que des consonnes, mais aussi des voyelles, parmi lesquelles il faut ranger ה et ע. Le tétragramme était primitivement יעוא. Il y a quatre lettres *mères* qui sont dans le Sefer Yetzirah original : אמשת qui doivent être déchiffrés par אעור. Au total, l'alphabet hébreu est composé de cinq voyelles et vingt-sept consonnes (p. 19).

Il faut chercher l'origine de l'alphabet non en Egypte, non en Assyrie ou chez les Hittites, mais dans les *Sefirot*. La philosophie du Sefer Y. repose sur un certain système de notations numérales, découvert par l'auteur, et qui consiste en une série de traits de 1 à 4 et, en plus, du

zéro. L'auteur aborde à ce propos la question si controversée de l'origine du zéro. Après avoir cité l'opinion de Cantor qui l'attribue d'abord aux Indiens, puis aux Babyloniens vers 1700 avant J.-C., il estime que c'est dans la doctrine des Sefirot qu'il faut voir l'origine de notre système numérique moderne transmis par les Arabes qui l'attribuent à tort aux Indiens. Le mérite en revient aux Hébreux.

Les voyelles (ou le Tétragramme) étaient originairement identiques avec les dix chiffres (ou sefirot), c'est-à-dire avec les groupes de 1, 2, 3, 4 traits (dont le total : 1 + 2 + 3 + 4 = 10). Les quatre éléments dérivent des quatre voyelles : l'air de א, l'eau de י, le feu de ה, la terre de ו. Les voyelles étant originairement identiques aux sefirot, le monde entier en est dérivé. Reste une cinquième voyelle, ת, qui représente le zéro (p. 29).

Du zéro entouré de neuf traits on forme un caractère mystérieux qui est peut-être la pierre philosophale d'où les chiffres arabes, l'alphabet et toute civilisation dérivent. C'est aussi l'ange Metatron, ou encore la lettre ע.

L'auteur admet que le Sefer Yetzirah actuel date du VIIIe au IXe siècle de l'ère chrétienne, mais la partie qui traite de l'âge des lettres est antérieure au Talmud. Mais quel est l'auteur du Sefer Yetzirah primitif ? M. Ph Mordell serait tenté d'en rattacher la doctrine à Pythagore ou à son disciple Philolaus. On a identifié Pythagore au prophète Ezéchiel, mieux vaudrait l'identifier à Joshua ben Jehozadak (alias Jesus ben Sira).

La thèse se termine par une étude supplémentaire sur la philosophie du nombre pythagoricien qu'il identifie entièrement avec celle du Sefer Yetzirah ; la clef de cette identification est dans la clef du zéro.

Tout cela est fort ingénieux, mais appelle quelques critiques :

1° La rédaction du S. Y. est certainement tardive ; pour affirmer qu'une partie déterminée en est ancienne, il faudrait une discussion philologique et historique qui manque totalement ;

2° La nouvelle théorie de l'alphabet hébreu est personnelle à l'auteur : une discussion linguistique eût été également nécessaire ;

3° L'auteur a mêlé ensemble deux conceptions du zéro radicalement distinctes. Dans l'ancienne numération, les unités sont distinguées par des indices conventionnels ; le zéro a pu être employé par les Babyloniens ou par les Grecs, mais il n'avait aucune espèce d'utilité. Si nous écrivons, par exemple, en astronomie : 1°, 0′, 3″, 4‴, etc., en quoi cela diffère-t il de : 1°, 3″, 4‴, etc.? Mais, dans notre numération moderne, il est clair que 1034 et 134 sont tout à fait différents. Pourquoi ? Parce que les unités sont distinguées non par des indices, mais *par leur position*. Alors le zéro est indispensable, et de lui dépend tout le mécanisme de notre numération. Voilà pourquoi le mot arabe : ṣafr ou ṣifr a donné naissance à la fois à notre mot : zéro et à notre mot : chiffre (en anglais : *cipher* pour l'un et l'autre sens). C'est ce que les Arabes ont appris, disent ils, des Indiens, vers le IXe siècle, c'est-à-dire à l'époque où le Sefer Yetzirah a toute chance d'avoir été rédigé. Si vraiment on retrouve

dans cet ouvrage l'influence du zéro moderne, il faut, conformément aux règles scientifiques, en conclure qu'il est postérieur à l'invention de ce zéro particulier. L'emploi de l'autre zéro est attesté chez les Grecs ; peut-être a-t-il existé chez les Babyloniens (c'est ce que je n'ai pu vérifier) ; mais non seulement cela ne prouve pas l'existence du zéro de notre numération de position à une époque reculée, mais, à mon avis, cela l'exclut. L'idée géniale de substituer à la convention des indices la convention de position a complètement renouvelé la notation numérique et cette idée géniale n'a été réalisée qu'aux environs du IXe siècle de l'ère chrétienne. Voilà ce qui est établi et ce que les aventureuses théories de M. Ph. Mordell ne changeront que lorsqu'on aura découvert la notation de position dans des textes antérieurs.

P. Casanova.

Paris, 1923.

BULLETIN

Congrès d'histoire des religions. — Ernest Renan a beaucoup fait pour acclimater en France l'histoire des religions, surtout des religions sémitiques. Il était juste de marquer l'année de son centenaire par un Congrès international d'histoire des religions, tel qu'il s'en était tenu plusieurs avant la guerre, en France et à l'étranger.

Ce Congrès, patronné par de nombreuses personnalités scientifiques, dont des membres éminents de notre Société, aura lieu à Paris, du 8 au 13 octobre prochain. Il comprendra des séances plénières et des séances de sections, ainsi que des visites et des promenades-conférences.

La quatrième section du Congrès est intitulée : « Religion des Hébreux, Israélites et Juifs ; exégèse de l'Ancien Testament ; littérature talmudique et rabbinique ; Judaïsme contemporain ». Son président est M. Israël Lévi, directeur d'études à l'École des Hautes-Etudes. On remarquera que, pour la première fois sans doute dans un Congrès scientifique, le judaïsme biblique est réuni au judaïsme post-biblique au lieu d'être considéré comme une préface du christianisme.

Le Conseil de la Société des Études juives a décidé que la Société serait représentée à ce Congrès. Les adhésions individuelles sont également les bienvenues. Les congressistes désireux de faire une communication sont priés d'en faire parvenir à l'avance le titre et un court résumé au secrétaire général du Congrès. Chaque congressiste peut présenter plusieurs communications, mais seulement dans des sections différentes. Les communications peuvent être faites en français, anglais, allemand, italien, espagnol ou latin.

La cotisation des adhérents est fixée à un minimum de 30 francs (20 francs pour les femmes des congressistes) ; elle donne droit aux comptes rendus des séances et à toutes publications qui pourront être faites par le Congrès.

Les adhésions et la correspondance relative au Congrès doivent être adressées au secrétaire général, M. Alphandéry, 104, rue de la Faisanderie, Paris-XVIe ; — les cotisations à la secrétaire-trésorière, Mlle Marguerite Brunot, 41, rue Gay-Lussac, Paris-V^e.

Avec la Commission d'organisation, « nous souhaitons vivement que ce Congrès, qui renoue une précieuse tradition scientifique interrompue pendant plusieurs années, fournisse aux savants qui y prendront part l'occasion de reprendre une collaboration fructueuse et cordiale ».

Une nouvelle revue de science juive. — Un appel émanant de Berlin annonçait, l'année dernière, la publication d'une grande revue qui servirait d'organe à la future Université de Jérusalem et qui publierait des travaux en hébreu dans tous les domaines de la science. Ce projet ambitieux paraît tombé dans l'eau. Une autre entreprise vient de voir le jour.

Toujours à Berlin et en 1922, un appel adressé aux savants juifs leur annonçait la prochaine publication, par la société d'éditions « Dwir », d'une revue hébraïque qui porterait le même titre et qui serait consacrée à la science juive d'un point de vue rigoureusement scientifique, mais sans être fermée aux problèmes du judaïsme contemporain (la conciliation est elle possible ?). Juste un an après, la première livraison a paru, à Berlin, éditions « Dwir » et Jüdischer Verlag, 1923; un vol. grand in-8° de XIII + 327 p. (Adresse : Berlin-Wilmersdorf, Sigmaringerstr., 25).

Les rédacteurs de la revue sont MM. I. Elbogen, J.-N. Epstein et H. Torczyner. La publication leur fait grandement honneur, ainsi qu'aux éditeurs, tant par la valeur des articles que par la présentation du volume. Nous leur souhaitons une aussi heureuse continuation malgré la rigueur des temps.

Le fascicule s'ouvre par une lettre de Bialik, qui est l'initiateur du projet. Cette lettre est un véritable manifeste contre la « science juive d'Occident ». Le fascicule montre heureusement que cette science se porte bien et que l'emploi de l'hébreu ne la révolutionne pas.

Voici les articles contenus dans ce fascicule, daté de nissan-sivan 5683 :

Mahler (E.) : La sortie d'Egypte (étude chronologique, enfantine);
Eisler (R.) : L'écriture à l'époque de Moïse (*à suivre* ; très intéressant ; l'auteur croit avoir déchiffré les mystérieuses inscriptions sinaïtiques) ;
Jellin (D.) : Le *nif'al* en hébreu et en araméen ;
Seidel (M.) : Etudes de vocabulaire ;
Löw (I.) : קונטרין;
Guttmann (H.) : Questions académiques dans le Talmud (*à suivre*) ;
Krauss (S.) : Supplices et châtiments corporels ;
Marmorstein (A.) : Le Midrasch Abchir (publie quatre fragments qui appartiendraient à ce Midrasch perdu) ;
Tykocinsky (H.) : L'exilarque Bostanaï (excellent) ;
Revel (D.) : Une lettre de Saadia (éditée d'après un ms. marocain appartenant à M. Slousch) ;
Epstein (J.-N.) : La première lettre de Saadia (retrouve dans le fragment

édité par Ginzberg, *Geonica*, 87-88, la lettre visée dans celle éditée par Revel) ;

Gaster (M.) : Liste des noms divins dans le Pentateuque, par Maïmonide ;

Simhoni (J.-N.) : Trois « pioutim » de Juda Halévi (d'après le ms. Berlin Or. fol 627) ;

Markon (J.-D.) : Décrit un recueil poétique imprimé par Soncino à Constantinople en 1545, sous le titre שירים וזמירות ותשבחות ;

Kellner (L.) : Shakespeare et les « Pirké Aboth » (naïf) ;

Dubnow (S.) : Opuscules dirigés contre les Hassidim ;

Bibliographie.

Publications de l'Université et de la Bibliothèque de Jérusalem. — L'Université hébraïque de Jérusalem est encore dans les limbes ; une Ecole des Hautes-Etudes juives, dont la création a été projetée, fait encore l'objet de négociations entre les Comités de patronage de Jérusalem, de Paris et de Londres. Les publications précèderont-elles les cours ? Un prospectus envoyé aux journaux juifs annonce l'édition des « Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum ». Le titre hébreu ajoute qu'il s'agit d'une fondation Simon Vlikovsky ; il y a donc peut-être de l'argent.

Cette collection doit servir de rendez-vous intellectuel, si l'on peut dire, aux savants juifs du monde entier en même temps qu'elle doit mettre en relations la future Université de Jérusalem avec les autres instituts scientifiques.

Les *Scripta* paraîtraient périodiquement par quatre volumes correspondant aux quatre sections suivantes : 1° Mathématiques, Physique et Technique, sous la direction d'A. Einstein ; 2° Biologie et Chimie (A. v. Wassermann) ; 3 Lettres (E. Cassirer) ; 4° Orient et Judaïsme (V. Aptovitzer, A. Büchler, I. Löw). Chaque étude paraîtrait dans la langue de l'auteur, avec une traduction en hébreu.

Les premiers volumes de la première et de la quatrième séries seraient prêts. Voici la table du premier volume des « Orientalia et Judaica » (nous traduisons les titres en français) :

Klein (S.) : La route maritime de la Palestine ;

Täubler (E.) : Le pays de « Kdé » et le peuple de « Goyim » ;

Mahler (E.) : Sur la chronologie de l'époque d'El-Amarna ;

Scheftelowitz (J.) : La valeur des documents araméens d'Assouan et d'Eléphantine pour l'histoire juive et iranienne ;

Aptowitzer (V.) : Eléments juifs dans les codes syriaques ;

Horovitz (J.) : Le Paradis coranique ;

Davidson (I.) : Fragments liturgiques de la Gueniza ;

Feu S.-H. Margulies : Le chant de l'épée dans Ezéchiel ;

Schwartz (A.) : Les principaux résultats des recherches d'herméneutique ;

Krauss (S.) : Les « Glossae Sacrae » ;

Klausner (J.) : L'origine du langage de la Michna ;
Mittwoch (E.) : Recherches d'étymologie hébraïque ;
Löw (I.) : « Muscari » et « Ornithogalum » (בולבסין et חרצנים).
Rubinowitz (E) : Sur la flore biblique.

Il s'agit, comme on le voit, d'un recueil d'articles par les représentants de la science juive sur leurs études favorites. Bien que le prospectus qui les annonce soit anonyme — la signature est « Editors of the Scripta » et l'adresse « Jewish University Library » — et bien que des informations de presse mettant en cause plusieurs savants juifs à propos de l'Université de Jérusalem aient été démenties par les intéressés, nous sommes convaincus que ces travaux existent et qu'ils verront le jour.

M. Li.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXIV, p. 41, n. 3, lire : cette correction qui m'avait échappé. — P. 68, avant P. 27, n. 3, ajouter T. LXXIII. — *J. W.*

T. LXXVI, p. 99, en bas, après la l. 4, insérer la ligne suivante : בשני עולמות (peut être כפלים) ויתן לו שכרו משלם.

P. 100, sur l. 7 : sans doute Sabbat, Kippour, les fêtes ? — L. 15 et suiv. : v. *Berachot*, 10 *a*. — L. 3 : au lieu de ישפכם, lire ושפכם ; l. 7 : lire ולכן. — P. 103, l. 26 : lire Midraschim. — *A. Marmorstein.*

Le Gérant : Julien Weill.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

Cassuto (Umberto). — La famille des Médicis et les Juifs..... 132
Ginsburger (E.). — Histoire des Juifs de Carouge, Juifs du Léman et de Genève (*suite et fin*)..... 7 et 146
Ginsburger (M.). — Une fondation de Cerf Berr..... 47
Lambert (Mayer). — Ernest Renan et les Études juives..... 1
Marmorstein (A.). — Sur un auteur français inconnu du treizième siècle (Or. Brit. Mus. 2853)..... 113
Nordmann (Achille). — Un compte de commerce juif de l'année 1450. 171
Posnanski (Ad.). — Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février 1413 — 13 novembre 1414) (*suite et fin*)..... 37
Régné (Jean). — Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327) (*suite*)..... 58 et 183
Schiffer (S.). — Un chant de triomphe méconnu sur la mort de Sanchérib..... 176

NOTES ET MÉLANGES

Reinach (Théodore). — Un Maître des Monnaies juif en Gascogne au xive siècle..... 94
Weill (Julien). — Nahoum, ii, 9-12 et Josèphe (*Ant.*, IX, xi, § 239-241). 96

BIBLIOGRAPHIE

Casanova (P.). — The Origin of letters and numerals according to the Sefer Yetzirah, par Phineas Mordell..... 216
Liber (M.). — I. La Palestine dans la Kabbale juive, par A. Ben-Israel. 211
II. Bulletin..... 219
Marmorstein (A.). — Ginzè Kedem. A Geonitic Scientific Periodical, par le Dr B. Lewin..... 99

Weill (Julien). — I. A new and critical version of Rhymes on Moral Instruction attributed to R. Haï Ben Sherira Gaon based on three Mss. in the British Museum with translation and notes, par Hermann Gollancz 104
II. Anthologie juive, t. I, des origines au moyen âge ; t. II, du moyen âge à nos jours, par Edmond Fleg 107
Additions et rectifications 222
Table des matières 223

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 29 avril 1923 I
Lambert (Mayer). — Ernest Renan et les Études juives, conférence faite à la Société des Études juives le 29 avril 1923 IX
Procès-verbaux des séances du Conseil XX

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, CH. BARBIER, Sr, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 29 AVRIL 1923.

Présidence de M. Théodore Reinach, *Président.*

M. le Président, en ouvrant la séance, prononce l'allocution suivante :

Messieurs,

Avant de transmettre mes pouvoirs à mon successeur encore anonyme, — et que je ne veux pas accabler de mes épithètes sincèrement louangeuses pour ne pas avoir l'air de peser sur un vote unanime, — je tiens à remercier tous mes collègues de l'honneur qu'ils m'ont fait en me rappelant l'an dernier à leur tête, les membres du Bureau du concours dévoué qu'ils m'ont prêté, et surtout le Conseil d'Etat du retard providentiel qu'il a mis à approuver une modification de nos statuts dont l'application risquait de prolonger démesurément un fardeau un peu lourd pour mes épaules très occupées.

L'année sociale qui s'achève nous a apporté son contingent habituel de deuils et j'accomplis un devoir pieux en saluant, en votre nom, d'un adieu reconnaissant les compagnons de la première heure, les bons collaborateurs que la mort nous a ravis. M. Paul Kinsbourg était parmi nos plus anciens souscripteurs ainsi que M. Louis Cahen d'Anvers, dont la verte et active vieillesse faisait l'admiration de ses nombreux amis. M. René Dreyfus, prématurément enlevé à notre affection, joignait à un savoir juridique étendu une bonté agissante qui s'est épanchée sur toutes les œuvres qui, de près ou de loin, touchent au Judaïsme.

Le grand rabbin Metzger de Paris, le grand rabbin Margulies de

Florence, sans figurer sur la liste de nos souscripteurs, comptaient parmi nos lecteurs et nos abonnés fidèles : l'un était un hébraïsant d'un mérite reconnu, l'autre un érudit marquant, directeur du Séminaire Israélite de Florence, collaborateur de notre « consœur » la *Rivista Israelitica*, une des nombreuses victimes de la guerre qui évoquent le vers du poète : « Hélas que j'en ai vu périr... » de jeunes Revues... même de vieilles !

Voilà des vides importants creusés dans nos rangs et peut-être en ai-je oublié. Il faut qu'ils soient bouchés sans retard, s'ils ne le sont déjà. Car sans empiéter sur la tâche de notre excellent trésorier — mon vieil ami Edouard de Goldschmidt — je puis bien vous avouer que j'éprouve quelque inquiétude sur la situation financière de notre Société. Le recrutement de nos cadres se ressent encore des conséquences de la guerre, de la crise persistante du change, de la rupture, momentanée pour certains pays, durable pour d'autres, des relations intellectuelles internationales. Et pendant que les recettes ont une tendance à fléchir, les dépenses ont plus qu'une tendance à augmenter. La vie chère n'est pas un mythe, et c'est surtout sur les entreprises intellectuelles qu'elle pèse de toute sa lourdeur. Elles n'ont pas la ressource des Etats à finances avariées, de combler le déficit par l'emprunt ou par le papier ; car c'est précisément le papier qui creuse le leur !

Force nous est donc de grignoter sur le capital de réserve que la générosité et la sagesse de nos prédécesseurs ont su nous constituer. Mais cela, c'est la politique financière des fils de famille, et elle mène tout droit au conseil judiciaire. Puisse une pareille humiliation nous être épargnée ! *Caveant consules,* messieurs ! Permettez-moi de vous citer l'exemple d'une société érudite étrangère, la *Society of hellenic studies*. En présence de difficultés analogues aux nôtres, elle fut saisie de trois projets : l'un consistant à doubler le montant des cotisations, le second à réduire l'importance des publications, le troisième à entreprendre une propagande active pour recruter de nouveaux membres. Ce fut le troisième projet seul qui fut adopté, et grâce à un effort vigoureux, en quelques mois l'effectif de la société avait presque doublé, l'équilibre budgétaire était assuré. Puisse ce précédent nous guider et nous encou-

rager ! Ouvrons largement nos portes et nos fenêtres pour que l'on sache ce que nous faisons, ce que nous valons ! Et que chacun de nous se fasse un devoir d'amener, dans le courant de l'année prochaine, à la Société un nouveau membre, à la Revue un nouveau lecteur, au trésorier un nouveau contribuable !

Je ne voudrais pas finir sur une note pessimiste qui ne correspondrait ni à la réalité ni à ma pensée. L'embarras temporaire de nos finances a pour contre-partie et pour cause principale le réveil et le développement de notre activité scientifique. Après le trop long sommeil de la guerre et de l'après-guerre, la Revue a repris sa périodicité régulière. Les quatre fascicules de l'année 1922 ont paru presque à la date normale. Si beaucoup de nouveaux noms figurent sur la couverture, la valeur, la variété, l'intérêt des articles se maintiennent, ce me semble, au niveau d'autrefois. Et nous devons des remerciements particuliers à notre savant secrétaire, M. Julien Weill, grâce auquel la rubrique de la bibliographie annuelle, ce précieux instrument de travail, a pu être rouverte et remplie de nouveau.

La traduction de Flavius Josèphe paraissait, elle aussi, tombée en léthargie. Eh bien, je puis vous en donner de bonnes nouvelles : elle a repris définitivement sa vitalité et son essor. L'impression du tome II des *Antiquités judaïques* (vous savez que les tomes I et III ont déjà paru), impression interrompue par de multiples raisons depuis des années, est enfin repartie d'un bon pied et se terminera certainement au cours du présent exercice. Je viens de recruter deux nouveaux collaborateurs, pleins de zèle et de savoir, pour la traduction du tome IV. Comme, d'autre part, je possède en manuscrit le reste de la *Guerre des Juifs* (dont le premier volume est en vente) et la *Vie* de Josèphe, vous voyez que cette laborieuse entreprise est maintenant en très bonne voie et que les moins âgés d'entre nous peuvent espérer, sans forfanterie, en voir l'achèvement. Le *Josèphe,* jadis un livre de chevet des familles juives, reprendra sa place dans nos bibliothèques, et si quelque chose est à craindre c'est que, l'ouvrage une fois terminé, l'importance du tirage ne corresponde pas à celle des demandes.

Ce n'est pas tout.

Un de nos plus anciens projets, le *Corpus* des inscriptions juives antérieures à Charlemagne, est entré à son tour dans l'ère de la réalisation. M. Seymour de Ricci, qui s'en est chargé, a déjà fait reproduire en fac-similé un grand nombre des textes qu'il a calqués ou estampés sur les originaux ; ces fac-similés, réduits par la photographie, seront la base d'une publication modèle, dont l'exactitude scrupuleuse ne laissera aucune part aux à peu près de la typographie et aux caprices des dessinateurs.

Enfin, messieurs, les conférences qui, dans le programme si vaste de notre activité, représentent l'élément, je ne dirai pas de vulgarisation, mais de diffusion le plus intéressant, les conférences elles-mêmes recommencent à figurer sur notre bilan. L'année dernière, presque à pareille date, M. Liber faisait applaudir sa piquante causerie sur *Le latin dans le Yiddisch*, où le savoir et l'esprit de l'érudit étaient servis par une volubilité d'élocution sans rivale. Aujourd'hui, c'est l'impeccable linguiste dont la *Grammaire hébraïque*, œuvre de toute une vie, verra bientôt le jour et consacrera définitivement la réputation européenne, c'est M. Mayer Lambert, qui va nous parler de l'œuvre de Renan dans le domaine des études juives ; il évoquera à nouveau cette belle figure de savant et de lettré, dont le centenaire a donné lieu à des manifestations inoubliables, manifestations, qui, par dessus la tête du grand critique, allaient porter un hommage à la liberté de penser et à la sincérité scientifique dont Renan fut un des héros et faillit être un des martyrs. Enfin, dans huit jours, mon savant ami M. de la Roncière, conservateur des imprimés à la Bibliothèque nationale, vous présentera un résumé de ses recherches originales sur la part si remarquable des Juifs dans les progrès cartographiques et géographiques à la veille et à l'aurore des temps modernes : si l'Afrique occidentale et l'Amérique sont entrés dans le cercle de la civilisation européenne, c'est en grande partie au patient labeur de ces modestes termites que nous le devons.

Vous le voyez, messieurs, la récolte est abondante et ce ne sont pas les bons ouvriers qui manquent à la tâche. Les études juives ont de trop anciens titres de noblesse pour qu'il leur soit permis de péricliter ou de déchoir. En parcourant dernièrement deux petits

volumes, habilement quoique un peu hâtivement élaborés par notre ami Edmond Fleg, l'*Anthologie juive*, des origines à nos jours, j'ai été frappé de l'importance que la tradition juive a toujours attachée à l'investigation de son propre passé. La moitié des livres de l'Ecriture Sainte sont ou croient être de l'histoire. A l'époque hellénistique, toute une pléiade d'historiens et d'exégètes, dont Josèphe et Philon subsistent seuls, ont tenté d'élucider et de présenter aux Gentils les annales et la croyance israélites. L'époque talmudique elle-même, si peu propice aux travaux historiques, a produit son *Seder Olam* et sa *Lettre de Scherira*, le moyen âge rabbinique ses chroniques et ses martyrologes, la Renaissance son Léon de Modène et son Azaria de' Rossi, l'époque moderne enfin, depuis Zunz, une immense littérature où des travaux de détail innombrables encadrent les majestueuses synthèses d'un Jost d'un Salvador, d'un Munk et d'un Graetz.

Ainsi l'œuvre accomplie est considérable, mais combien de parties de ce vaste territoire sont encore en friche ! Combien d'autres réclament une culture plus approfondie ! S'il y a pour tous les hommes d'étude et de pensée un devoir scientifique à s'informer de l'histoire d'un peuple et d'une croyance qui ont joué un rôle si grand, et, somme toute, si bienfaisant dans le développement religieux, intellectuel et économique de l'humanité, ce devoir pour les Israélites n'est pas simplement affaire de curiosité, mais de piété filiale. Nous ne faisons pas ici œuvre d'apologiste, mais je le proclame bien haut : nous n'avons rien à craindre, nous avons tout à espérer des rayons dont les projecteurs des savants juifs ou chrétiens illumineront notre passé. C'est dans les ténèbres de l'ignorance que germent et fructifient les pamphlets meurtriers comme la *France juive* ou les *Protocoles de Sion ;* de la recherche indépendante, sincère, honnête ne peuvent jaillir que d'utiles vérités. Cette lumière, messieurs, ne sera jamais assez vive, jamais assez complète. Voilà pourquoi il ne faut pas que le flambeau allumé ici même, il y aura bientôt un demi-siècle, vienne à s'éteindre ou même à pâlir ; voilà pourquoi nous, la génération qui descend, nous passons ce flambeau avec confiance, avec espoir, avec ferveur, à la génération qui monte !

M. Edouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte en ces termes de la situation financière :

MESDAMES, MESSIEURS,

Nous venons vous soumettre le compte rendu de la gestion financière de la Société.

Les espérances que nous avions conçues l'an dernier en constatant l'équilibre de notre budget ne se sont pas réalisées : cet équilibre n'a été que passager.

Tous les postes du passif ont augmenté, et comme nos ressources ont partiellement diminué, l'exercice se solde par une perte de 3.753 fr. 15.

Cette situation déficitaire, pour une somme toutefois peu importante, ne doit nullement décourager vos efforts. Nous pouvons y remédier quant à présent.

Il ne faudrait pas pourtant qu'une série d'exercices eût le même résultat.

En constatant l'augmentation des prix de toutes choses, la tâche de votre Conseil, et spécialement de votre trésorier, s'annonce comme particulièrement ingrate.

Je fais ici, dans l'intérêt moral de notre Société, dont le rayonnement a son importance pour le développement de la haute culture juive, un appel chaleureux à tous ceux qui aiment notre œuvre pour ses grandes valeurs intellectuelles, qui s'intéressent à la diffusion de nos études et de nos idées, pour leur demander de faire autour d'eux un effort réel de propagande dans le but de seconder pratiquement les efforts désintéressés des savants.

C'est un devoir impérieux qui s'impose à toutes les collectivités, dans la lutte intense des intérêts, de conserver la force de travail de la pensée.

Actif.

En caisse au 1er janvier 1922	121 fr.	20
Chez MM. de Rothschild	3.772	»
Cotisations	6.145	75
Coupons et intérêts	3.707	35
Espèces en caisse	377	25
Total	14.123 fr.	55
Solde (perte)	3.753	15
	17.876 fr.	70

Passif.

Frais d'impression	12.662 fr.	»
Honoraires des auteurs	2.180	05
Secrétaire de la rédaction	1.800	»
Timbres et frais divers	747	65
Honoraires dus à divers	487	»
Total	17.876 fr.	70

Balance.

Doit :

Frais généraux	2.547 fr.	65
Publications	12.662	»
Honoraires	2.180	05
En Caisse chez MM. de Rothschild	3.772	»
Espèces en caisse	377	25
Total	21.538 fr.	95

Avoir :

En caisse au 1er janvier 1922	11.685 fr.	85
Cotisations	6.145	75
Coupons	3.469	45
Intérêts	237	90
Total	21.538 fr.	95

Le Président met aux voix les conclusions du rapport financier, qui sont adoptées.

Il est procédé ensuite à l'élection pour le renouvellement d'un tiers des membres du Conseil Sont élus :

MM. Albert Cahen, Eugène Fould, Mayer Lambert, Sylvain Lévi, Maurice Liber, Salomon Reinach, Théodore Reinach, Edouard de Rothschild et Eugène Sée, membres sortants.

M. Sylvain Lévi est élu président pour l'année 1923.

M. Mayer Lambert fait une conférence sur *Renan et les Etudes juives*. (Voir plus loin.)

ERNEST RENAN ET LES ÉTUDES JUIVES

CONFÉRENCE

faite à la Société des Études juives le 29 avril 1923

PAR M. MAYER LAMBERT

Professeur à l'École rabbinique
Directeur d'études à l'École des Hautes Etudes

MESDAMES, MESSIEURS,

La Société des Études juives a déjà, il y a deux mois, pris part à l'hommage collectif décerné à la mémoire d'Ernest Renan par les sociétés savantes dont il avait été membre[1]. Mais notre société a voulu, au jour de son assemblée générale de 1923, cent ans après la naissance de l'illustre écrivain, célébrer en particulier celui qui collabora à son œuvre directement en lui donnant un article et une conférence, indirectement en consacrant une très grande partie de son activité intellectuelle à la langue et à l'histoire d'Israël.

Lorsque notre société fut fondée, en 1880, Renan était dans tout l'éclat de sa gloire. Personne, assurément, ne contestera que, pour le style, la réputation de Renan était entièrement méritée. Aujourd'hui, comme il y a quarante ans, tous ceux qui aiment les beaux livres sont charmés par son talent. Le coloris et l'élégance, la clarté et la grâce qui distinguent les écrits de Renan le classent parmi les premiers prosateurs du dix-neuvième siècle.

Mais, tout en reconnaissant la valeur extraordinaire du styliste, tel auteur — dont les ouvrages sont remarquables par la lourdeur de la phrase — insinue, au milieu des pompes officielles du centenaire, que Renan a été surfait comme penseur et comme savant.

1. Voir ci-dessus, t. LXXVI, p. 1. Nous avons abrégé ici les passages qui reproduisent les faits exposés dans l'article antérieur.

Je ne me permettrai pas de juger la philosophie de Renan, ne me sentant nullement qualifié pour une tâche pareille — dont d'autres, d'ailleurs, se sont fort bien acquittés. — Mais, en montrant la part que Renan a prise aux études orientales et exégétiques, je voudrais apprécier la valeur des services qu'il a rendus dans ces domaines. Je tâcherai d'être aussi impartial que possible, en oubliant la profonde sympathie, le respect et l'admiration que m'ont inspirés pour Renan les relations que j'ai eu l'honneur et le bonheur d'entretenir avec lui dans les dernières années de sa vie.

On me permettra d'ouvrir ici une parenthèse pour indiquer comment sont nées ces relations, ceci pour ne pas risquer d'égarer les futurs historiens qui seraient tentés d'en parler. De l'allocution que j'ai prononcée à la Sorbonne, quelques personnes ont conclu que j'avais été l'élève de Renan. Certes, si je l'avais été, je ne m'en cacherais pas, mais la vérité est que je n'ai pas assisté trois fois à ses leçons. Non que le désir me manquât d'en entendre davantage, mais je n'en ai pas eu le temps. L'origine de nos relations est tout autre, et, si je crois devoir mentionner ce fait d'une importance minime, c'est qu'il peut contribuer à mettre en lumière les scrupules scientifiques de Renan. Quand le célèbre érudit eut publié le premier volume de son *Histoire du peuple d'Israël*, il constata avec chagrin que plusieurs références aux passages bibliques étaient inexactes, le plus souvent par suite de fautes d'impression. Il y avait, par exemple, Ps. (Psaumes) pour Pr. (Proverbes) ; il y avait un 1 pour un 7, un 6 pour un 9, etc. Renan jugea qu'une revision s'imposait, et, comme il était lui-même très occupé, il demanda à son ami et confrère Joseph Derenbourg de lui désigner quelqu'un pouvant s'atteler à cette besogne un peu fastidieuse. Joseph Derenbourg, dont j'étais alors l'un des secrétaires, me proposa pour cette tâche. Pour les deux volumes suivants j'ai continué cette revision, mais sur les épreuves. D'autre part, quand Renan voulut préparer la seconde partie des *Rabbins français du moyen âge*[1], il me demanda de dégrossir en quelque sorte le manuscrit de son colla-

1. Voir ci-dessus, p. 5.

borateur. Et voilà comment j'ai eu l'honneur de participer, pour si peu que ce fût, à deux ouvrages du grand écrivain.

Le premier service que Renan a rendu à la science en général et à la science juive en particulier, puisqu'il occupait au collège de France la chaire d'hébreu et d'exégèse, c'est de maintenir la liberté de l'enseignement supérieur. Dans la lettre qu'il adressa à ses collègues pour justifier sa démission en 1863, il s'est exprimé en ces termes : « Si un professeur a pour devoir évident de ne pas sortir de son programme, il ne peut, dans l'intérieur de son programme, accepter de restrictions sans manquer à la première de ses obligations, qui est l'absolue sincérité. » Il est clair, en effet, que celui qui est chargé d'instruire des élèves ou des auditeurs, doit, surtout dans l'enseignement supérieur, exposer sa propre pensée et non celle des autres. La première condition d'une conscience honnête, c'est, pour lui, de ne pas dissimuler ses opinions. Si l'on trouve subversives les idées d'un maître, c'est avant de le nommer qu'on doit s'en inquiéter, surtout, comme c'était le cas chez Renan, lorsque ses livres ont fait connaître partout ces idées. Renan a délibérément sacrifié son intérêt personnel à ses convictions. Il a, d'ailleurs, pendant toute sa vie plus recherché les intérêts de la science que la science de ses intérêts. Heureusement pour lui, il a eu des éditeurs qui ont su les soigner et Renan leur a rendu maintes fois hommage. Puisque nous sommes aux Études juives, c'est encore faire de l'histoire juive que de rappeler les noms de ces éditeurs : c'étaient Michel et Calmann Lévy. Le désintéressement a plus de chances de se rencontrer dans la carrière de l'enseignement que dans d'autres ; mais l'exemple donné par Renan n'en est pas moins méritoire, car même, en dehors de la question d'argent, le titre de professeur au Collège de France était, pour Renan, la consécration officielle de sa valeur, et accroissait le prestige de ses œuvres. Et nous ne diminuerons pas la portée de son acte en rappelant qu'il croyait suivre l'inspiration de sa sœur Henriette, devenue pour lui un directeur de conscience d'autant plus respecté qu'il avait eu la douleur de la perdre quelque temps auparavant.

Cette science, dont Renan avait une si haute idée, il s'efforça de la répandre, par ses livres, à défaut de son cours, qu'il ne devait

reprendre qu'en 1870. On a accusé Renan de n'avoir été qu'un simple vulgarisateur. Mais généralement on entend par vulgarisateur celui qui met à la portée du grand public les résultats d'une science cultivée par des spécialistes. Or, au temps de Renan, l'histoire comparée des langues sémitiques n'était enseignée nulle part. La philologie hébraïque n'était étudiée en France que dans les séminaires et facultés de théologie. L'exégèse critique de l'ancien et du nouveau Testament n'était professée qu'à Strasbourg et dans les facultés protestantes de Paris et de Montauban. Doit-on reprocher à Parmentier de n'avoir été qu'un simple vulgarisateur, quand il introduisit en France la culture de la pomme de terre? Il n'avait pas inventé ce tubercule! Pourquoi lui élever une statue ? Renan était un vulgarisateur du même genre quand il voulut rénover en France l'études des langues sémitiques et l'exégèse rationaliste Dès 1855 il publia une *Histoire générale des langues sémitiques*, que personne en France ni ailleurs n'a recommencée parce que la tâche a paru trop difficile. Cela s'appelle-t-il vulgariser ? Et quelle que soit l'opinion qu'on a sur la valeur intrinsèque de ses écrits, il est certain qu'il a relevé en France, dans la mesure où c'était possible, les études sémitiques et exégétiques. Si celles-ci ont dans notre pays encore trop peu d'amateurs, c'est que les obstacles qu'elles rencontraient au siècle dernier n'ont pas cessé d'exister.

Dans la conception que Renan a eue des études sémitiques et spécialement des études juives il a été d'une largeur de vues remarquable. Quelle branche de la science juive a-t-il laissée de côté? Linguistique hébraïque, exégèse, histoire et archéologie biblique et postbiblique, il a tout abordé [1].

. . . . . .

Il est clair que Renan n'a pas pu approfondir par lui-même toutes les questions concernant l'histoire et la littérature juives et que sur bien des points il a dû se contenter de reproduire les travaux des spécialistes. Mais qu'il ait fait œuvre personnelle ou qu'il se soit borné à utiliser les ouvrages d'autrui, il a toujours été scrupuleux dans la vérification des sources, ce qui n'est pas un mérite aussi

1. Voir plus haut, p. 3–5, et comparer Ben-Ammi, dans l'*Univers Israélite*, n^os des 9, 16 et 23 mars.

mince qu'on pourrait le croire. Combien de fois arrive-t-il à des érudits même très sérieux de reproduire inexactement les assertions de leurs devanciers et de leur prêter des opinions qu'ils n'ont pas eues ! Un théologien par exemple, cite une parole d'un docteur du Talmud, Rabbi Yirmeya. Un second théologien, croyant s'appuyer sur le premier, attribue cette parole au prophète Jérémie. — Un grammairien, mentionnant le chapitre de l'*Ecclésiastique* de Ben Sira qui présente l'alphabet en acrostiche, y rattache un article publié par M. le grand rabbin de France dans notre Revue et se rapportant à des recueils de sentences postérieurs d'au moins mille ans, et cela parce que ces recueils sont intitulés *Alphabets de Ben Sira*. Je ne crois par qu'on ait jamais découvert de pareilles bévues dans les citations que Renan a faites de ses sources !

Renan a encore bien mérité de la science parce qu'il s'est efforcé de mettre à la disposition des chercheurs le matériel dont ils ont besoin et surtout de les approvisionner de documents originaux. Je veux surtout parler de ce recueil des inscriptions sémitiques qui a été créé sur son initiative. Les inscriptions ont une grande supériorité sur les traditions orales : celles-ci se transforment si rapidement qu'on a bien du mal, au bout d'un certain temps, à y trouver un fond de vérité. Même l'histoire écrite, qui recueille à un moment donné cette tradition, est influencée par le tempérament spécial de l'écrivain et de ceux qui utilisent successivement les travaux de leurs devanciers. Au contraire les textes épigraphiques nous arrivent tels que leurs auteurs les ont rédigés. Evidemment, il ne faut pas croire que les rois ou les personnes privées qui érigent des stèles et ornent leurs maisons de leurs récits disent toujours la vérité. On peut voir au Louvre une inscription disant que le buste de Champollion a été inauguré en présence du président du Conseil. Or, le premier ministre n'a pas assisté à la cérémonie. Mais, du moins, on sait ce que les auteurs des inscriptions ont dit et non pas ce qu'on leur fait dire. D'un autre côté, pour certains peuples, surtout pour les Phéniciens, les Araméens, les Arabes anciens on n'a pas d'histoire en dehors des inscriptions [1]. Les auteurs de l'antiquité n'ont parlé

1. Cf. ci-dessus, p. 3-4.

d'eux qu'incidemment à propos des Perses, des Grecs ou des Romains. Et même pour les Juifs, qui ont eu leurs historiens, combien de gens savent qu'il y a eu des textes rédigés par eux en sabéen et dans lesquels le dieu Un est invoqué sous le nom de *Rahmân* « le Miséricordieux » ? Le *Corpus*, enfant de Renan, est donc un instrument précieux pour les historiens des peuples sémitiques.

Maintenant que nous avons signalé ce que Renan a fait pour les études sémitiques et bibliques, il reste à voir si les résultats de ses recherches personnelles répondent à l'idéal qu'il s'est tracé lui-même de la science. Il faut avouer que les découvertes de Renan en philologie et en exégèse ne sont pas nombreuses et que les théories nouvelles qu'il émet appellent de sérieuses réserves. Sans doute tous les savants peuvent se tromper, et quelquefois leurs erreurs mêmes sont des essais qui rapprochent de la vérité. Il semble cependant que Renan, qui a semé à foison dans ses livres des pensées fines et judicieuses, aurait pu accorder aux faits une attention plus pénétrante lorsqu'il formulait des hypothèses.

Prenons, par exemple, cette petite question que Renan a traitée dans notre Revue : l'explication des terminaisons *a* et *ay* dans les noms *théophores apocopés* [1]. Renan voit dans ces syllabes un pronom de la troisième personne « lui », qui aurait remplacé le nom de la divinité. Supposition ingénieuse, mais Renan ne se demande pas comment il se fait que ce soit surtout dans les dialectes où ce pronom n'existe pas qu'on trouve des noms formés de cette manière. L'objection n'est pas absolument décisive ; encore fallait-il se la poser.

Quand Renan parle de l'Ecclésiaste, il y voit un de ces israélites riches épuisés par l'abus des plaisirs et, dans une virulente prosopopée, il demande s'il fallait bouleverser le monde pour finir au fond d'un hôtel bien capitonné du quartier des Champs-Elysées en regrettant que la vie soit si courte et le plaisir si fugitif. Renan ne s'aperçoit pas que son argumentation est d'un emploi un peu trop facile. Quelqu'un pourrait aussi bien apostropher la France chrétienne et lui demander s'il était nécessaire de vaincre les infi-

1. Voir plus haut page 1.

dèles à Poitiers, de conquérir Jérusalem, etc., pour aboutir à enrichir quelques mercantis. Cet artifice de rhétorique n'a rien à voir avec la science de l'exégèse.

Dans son *Histoire du peuple d'Israël*, Renan écrit : « A l'origine des *élohim* sans individualisation, se fondant plus ou moins en un *élohim*, maître unique de l'Univers ; au terme le dieu unique des chrétiens, créateur et juge de l'Univers. » Par contre, le dieu jéhovistique est « un politique massacreur, un dieu qui favorise une petite tribu *per fas et nefas* ». Sans doute, l'idéal moral peut singulièrement s'abaisser surtout après une guerre, mais il faudrait d'autres preuves que l'exemple des Allemands, invoqué par Renan, pour démontrer que l'idée de la divinité, qui était si douce au temps des nomades, est devenue si dure et si inexorable quand les Hébreux ont été établis en Palestine. On avait cru jusqu'ici que la vie sédentaire du citadin et de l'agriculteur était plus favorable à la civilisation et à la morale que celle du nomade, toujours en lutte avec les autres pasteurs. Renan renverse cette évolution.

Renan, qui s'est tant occupé de la religion et qui a tant aimé la science, ne paraît pas avoir bien marqué les limites de l'une et de l'autre. C'est pourquoi il a pu écrire : « Ma religion, c'est toujours le progrès de la raison, c'est-à-dire de la science » ou encore : « Il y a un grand foyer central où la poésie, la science et la morale sont identiques, où savoir, admirer et aimer sont une même chose ». Mais Henri Poincaré, dans un chapitre concernant les relations de la morale et de la science, a lumineusement démontré que jamais la science ne pourra prouver l'obligation des lois morales. Par définition, la science, s'occupant de ce qui *est*, ne peut se substituer à la morale, qui détermine ce qui *doit être*. Cette identification du devoir et du savoir, dont rêve Renan, est *à priori* impossible d'après le grand mathématicien, dont l'autorité ici s'impose.

D'où vient que Renan, dans les études philologiques et l'histoire religieuse, auxquelles il s'est adonné avec passion, prête ainsi le flanc à la critique ? Alors qu'il a sur la science des vues très hautes et très justes, certaines assertions qu'il émet paraissent lancées un peu à la légère. Et Renan, outre qu'il se trompe, se contredit d'une page à l'autre. Par exemple, nous lisons chez lui, à propos de la vie

végétative du sauvage : « De là ce mépris de la vie humaine (de la sienne comme de celle des autres), qui fait tout le secret de l'héroïsme du barbare [1] » et un peu plus loin. « Croyez-vous que ce fanatique, qui va poser avec joie la tête sous les roues du char de Jagatna n'est pas plus heureux et plus beau que vous, insipides marchands [2] ? » Ainsi le sacrifice irraisonné de la vie, qui est d'abord le fruit de la stupidité naturelle, devient ensuite une marque superbe d'idéalisme !

On a essayé d'expliquer de diverses façons les défaillances d'un tel penseur. On a dit que Renan était plutôt un artiste qu'un savant, qu'il s'attache plus à la beauté qu'à l'exactitude d'une théorie. On a dit aussi qu'il découvrait tant d'aspects aux choses qu'il ne savait auquel donner la préférence et que parfois il choisissait celui qui n'existait pas. On a dit enfin — et peut être est-ce la vue la plus juste — que malgré son scepticisme apparent Renan avait conservé de son éducation première un fond de dogmatisme. Le dogmatisme est une combinaison ou plutôt une soudure de la science et de la religion. Il provient de la jonction de l'esprit scientifique des Grecs avec le légalisme de l'âme juive. Il ajoute à l'obligation des actes la contrainte des croyances. Le dogmatisme est funeste pour la religion, parce qu'il y introduit forcément l'intolérance. On a prétendu que la religion — et par religion j'entends ici le culte — est de sa nature même intolérante et que la science est la source même de la tolérance. C'est, si l'on ne se paye pas de mots, tout le contraire de la réalité. Renan dit [3] avec raison, en définissant les rapports entre l'Etat et la science : « La science, se conduisant par la considération intrinsèque et objective des choses, n'est pas libre elle-même d'obéir à qui veut bien lui commander : si elle était libre dans ses opinions, on pourrait peut-être lui demander telle ou telle opinion. Mais elle ne l'est pas : rien de plus fatal que la raison et par conséquent que la science. » C'est fort juste, aussi n'admettra t-on pas qu'un professeur de géométrie enseigne que le carré de l'hypoténuse n'égale pas la somme des carrés des deux autres côtés, ni qu'un physicien déclare que l'eau ne bout pas à la température de cent

1. *Avenir de la science*, p. 67.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. *Ibid.*, p. 253.

degrés, ni qu'un historien proclame que Napoléon Ier n'a pas existé? Un tel maître serait révoqué. La science n'est tolérante que dans la mesure où elle se sait ignorante. Par contre, un israélite a-t il été jamais froissé de ce qu'un chrétien se repose le dimanche et un musulman le vendredi ou de ce que des non Juifs mangent du pain levé pendant que lui-même consomme des azymes ? La religion n'est devenue persécutrice que lorsqu'elle s'est transformée en science.

Le dogmatisme, dangereux pour la religion, l'est autant pour la science et on peut lui appliquer ce que la Bible dit du cadeau accepté par le juge : *il aveugle les yeux des clairvoyants et pervertit les paroles des justes*, car il apporte des solutions toutes faites sur des problèmes qui ont besoin d'être constamment élucidés et arrête le progrès de la raison. Or, lorsqu'on a été élevé dans le dogmatisme, il peut en rester un certain pli de la mentalité. Renan, qui a combattu avec une ardeur extrême le dogmatisme et a été le partisan fanatique de la science, n'a peut-être pas toujours su se défendre contre des thèses d'apparence scientifique, en réalité préconçues et non démontrées.

En somme, si les travaux de Renan n'ont pas fait faire à l'exégèse et à la linguistique des progrès bien remarquables, on peut dire qu'il a été pour la science une sorte de Mécène moral. Tandis que Mécène a aidé de sa bourse les poètes, Renan a mis au service des études sémitiques et bibliques un talent d'écrivain extraordinaire, ce qui n'est pas donné à tout le monde. Il a introduit ou restauré en France des branches de la science fort négligées depuis le dix-septième siècle et s'est efforcé d'en faire apprécier l'importance non seulement à la foule des intellectuels, mais aux pouvoirs publics. Il a apporté à l'édifice de la philologie sémitique les matériaux les plus nécessaires, et, grâce à lui, la France a repris, dans l'épigraphie orientale, un rang digne d'elle. Enfin, par son caractère, Renan a fait honneur à la science, non que la dignité de la vie fasse partie de la science, comme Renan lui-même semble parfois le croire, car il y a des gens très dignes qui ne sont pas savants et des savants qui ne sont pas très dignes. Mais quand l'honnêteté de la conscience s'allie à l'érudition et à la puissance littéraire, toutes trois en reçoivent un éclat spécial. Pour louer Renan, nous

n'avons qu'à lui appliquer ce qu'il a écrit dans l'*Avenir de la Science*[1] (qui a été composé, ne l'oublions pas, en 1848, quand Renan avait vingt-cinq ans) : « La vie des hommes de génie présente presque toujours le ravissant spectacle d'une vaste capacité intellectuelle, jointe à un sens poétique très élevé et à une charmante bonté d'âme, si bien que leur vie, dans sa calme et suave placidité, est presque toujours leur plus bel ouvrage et forme une partie essentielle de leurs œuvres complètes. »

C'est sur cette pensée que je devrais terminer, mais puisque la Société des Études juives a rendu hommage à Renan, il me sera permis de redire l'hommage que Renan, de son côté, a rendu au judaïsme en général et à la Société des Études juives en particulier. Ce sera certainement la partie de cette conférence la plus agréable à entendre. Après avoir parlé de la situation des Juifs au moyen âge, Renan s'exprime ainsi : « N'insistons pas sur ce triste spectacle. Arrivons à une époque plus consolante, à ce XVIIIe siècle, qui a proclamé enfin les droits de la raison, les droits de l'homme, la vraie théorie de la société humaine, je veux dire l'État sans dogme officiel, l'État neutre au milieu des opinions métaphysiques et théologiques : c'est ce jour-là que l'égalité des droits a commencé pour les Juifs. C'est la Révolution qui a proclamé l'égalité des Juifs avec les autres citoyens dans l'État.

« La Révolution a trouvé ici la solution vraie avec un sentiment d'une justesse absolue, et tout le monde y viendra. Et qui mieux que le peuple juif, messieurs, pouvait accepter une pareille solution ? C'était le peuple juif lui-même qui l'avait préparée ; il l'avait préparée par tout son passé, par ses prophètes, les grands créateurs religieux d'Israël, qui avaient appelé l'unité future du genre humain dans la foi et dans le droit.

. . . . . .

« Et maintenant que ces grandes choses sont accomplies, disons-le avec assurance : le judaïsme, qui a tant servi dans le passé, servira encore dans l'avenir. Il servira la vraie cause, la cause du libéralisme, de l'esprit moderne. Tout Juif est un libéral. Il l'est par

1. Page 15.

essence. Les ennemis du judaïsme, au contraire, regardez-y de près, vous verrez que ce sont en général des ennemis de l'esprit moderne.

« Les créateurs du dogme libéral en religion, ce sont, je le répète, vos anciens prophètes, Isaïe, les Sibyllins, l'école juive d'Alexandrie, les premiers chrétiens, continuateurs des prophètes. Voilà les véritables fondateurs de l'esprit de justice dans le monde. En servant l'esprit moderne, le Juif ne fait, en réalité, que servir l'œuvre à laquelle il a contribué plus que personne dans le passé et, ajoutons-le, pour laquelle il a tant souffert.

« La religion pure, en un mot, que nous entrevoyons comme pouvant rallier l'humanité tout entière, sera la réalisation de la religion d'Isaïe, la religion juive idéale, dégagées des scories qui ont pu y être mêlées.

« Vous avez donc bien fait, messieurs, de fonder la Société des Études juives, qui mettra ces vérités dans une lumière toute particulière. Travaillons tous ensemble, car l'œuvre est commune. Je me suis quelquefois plu à rêver le jour où l'humanité, reconnaissante envers la Grèce, apporterait à l'acropole d'Athènes les morceaux que tout le monde lui a volés. — C'est un rêve qui ne se réalisera jamais. — Eh bien, je rêverais au moins quelque chose d'analogue pour votre Parthénon. Votre Parthénon, messieurs, c'est, en un sens, Jérusalem, cette ville unique et digne du respect de tous ; mais vous êtes idéalistes avant tout, et votre vrai Parthénon, c'est la Bible. »

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 15 MAI 1922

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

L'ordre du jour appelle la nomination du Bureau. Les membres sortants sont maintenus en fonctions.

Le Conseil aborde la question du *Corpus* des inscriptions juives. M. T. Reinach rappelle l'intérêt qu'il y aurait à posséder un recueil de documents épigraphiques concernant les Juifs de l'ancien temps depuis les Ptolémées jusqu'aux Wisigoths avec textes, fac-simile et traductions. M. Seymond de Ricci paraît tout désigné pour exécuter ce travail, et la Société pour l'éditer.

M. de Ricci, invité à la séance, a la parole pour exposer les résultats de ses missions et travaux antérieurs. Il a déjà réuni 750 à 800 inscriptions grecques et latines directement relatives aux Juifs. Il propose la publication d'un recueil in 4° c rré imprimé sur deux colonnes, devant former un volume d'environ 300 pages.

Un échange de vue a lieu sur les appuis à solliciter pour subvenir aux frais de cette publication. Il est convenu qu'un devis approximatif sera établi.

Sont reçus membres de la Société : MM. H. Chobaut, archiviste-paléographe, présenté par MM. J. Bauer et J. Weill, et P.-L. Couchoud, présenté par MM. E. Fleg et M. Liber.

SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1922

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

Le Conseil continue de s'occuper de la question du *Corpus*. M. de Ricci rectifie les chiffres donnés dans la précédente séance. Le nombre des inscriptions sera d'environ 700 au maximum, celui des clichés 400 et le volume aura environ 250 pages. Le manuscrit n'étant pas encore assez avancé, il n'a pu être demandé encore de devis. Le prix probable de la publication peut être évalué de 15 à 18.000 francs.

Le Conseil s'occupe ensuite des conférences à faire pendant l'année. Une conférence sur Zangwill sera demandée à M. P. Mille.

M. Mayer Lambert fait une communication scientifique sur les rapports entre la géographie de la Palestine et l'histoire patriarcale, en particulier sur l'attribution de Hesbon à Ammon et Moab d'une part, aux Gadites aux Rubénites de l'autre. Un échange d'observations a lieu sur cette question.

SÉANCE DU 9 MARS 1923

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

Le président signale la situation de la trésorerie, en déficit de 3.500 francs. Il craint qu'il ne devienne nécessaire d'entamer le capital.

La date de l'Assemblée générale est fixée au 29 avril. Une conférence sera faite sur Renan à l'occasion de son centenaire. Le nom

de M. Sylvain Lévi sera proposé pour la présidence en 1923, le Conseil d'Etat n'ayant pas encore ratifié la modification à l'art. 10 des statuts.

M. Liber fait une communication sur les bénédictions formant le cadre de la prière du *Schemoné-Esré*.

Sont reçus membres de la Société : MM. E. Champion et Dr J. Lubetzki, présentés par MM. Liber et J. Weill.

Les Secrétaires,
J. Bauer et M. Liber.

Versailles, Imprimeries Cerf, Ch. Barbier, Sr, 59, rue du Maréchal-Foch.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1923

10

LE

RAVISSEMENT DU MESSIE-ENFANT

(FIN [1])

Le Messie caché.

Y aurait-il un lien entre le thème du ravissement du Messie-enfant et la notion d'un Messie caché, notion qui a été conservée par certains textes midraschiques et qui peut se formuler ainsi : le Messie restera caché quelque temps pour reprendre plus tard son activité?

Nous avons déjà cité ces textes [2], mais il convient de les reprendre maintenant pour en déterminer avec précision le sens et la valeur documentaire.

Commentant Cant., II, 9 : « Mon bien-aimé ressemble à un cerf », un rabbin du IIIe siècle s'exprime ainsi : « Ces mots sont prononcés par la Communauté d'Israël : de même que le cerf se montre, puis se dérobe, ainsi le premier libérateur (Moïse) s'est montré, puis s'est dérobé pendant trois mois. » Ce rabbin découvre cette éclipse momentanée de Moïse dans le verset d'Exode, V, 20 : Ils (les chefs d'Israël) rencontrèrent Moïse et Aron ». S'il y a eu rencontre, c'est donc qu'il y a eu absence. Ainsi, d'ailleurs, se justifierait l'intervention insolite de ces chefs auprès de Pharaon, lorsque celui-ci eut décrété qu'il ne serait plus accordé de paille aux Hébreux pour la cuisson des briques. Moïse aurait été présent que c'est lui qui aurait fait la démarche [3].

1. Voir *Revue*, LXXIV, p. 113, et LXXV, p. 113.
2. *Revue*, LXXIV, p. 125.
3. Pourquoi l'absence dure-t-elle justement *trois mois* ? C'est ce qu'on ne voit pas.

Brochant sur ce commentaire, un autre rabbin ajoute : « Tel fut le premier libérateur, tel sera le dernier (le Messie). De même que le premier s'est montré, puis a disparu, ainsi le dernier se révèlera, puis se dérobera. »

Cette addition, un autre exégète la complète en déterminant la durée de cette retraite du Messie. Rapprochant les versets 11 et 12 de Daniel, XII, il lui assigne *quarante-cinq jours*. Sans doute, ces versets ne sont aucunement relatifs au Messie, mais comme les temps prédits par Daniel ont été rapportés par la tradition rabbinique à l'époque messianique, il allait de soi que l'interrègne marqué par ces versets visât justement l'interruption momentanée de la carrière du Libérateur suprême.

Pendant ces quarante-cinq jours, ajoute notre rabbin, les Israélites se nourriront de lentisques salés et de racines de genièvre — parce qu'ils se seront réfugiés dans le désert, qui n'offre pas d'autres aliments. Ici, ce n'est plus un texte messianique qui est exploité, c'est une notion traditionnelle[1].

A s'en tenir à ces diverses assertions, il semblerait que la messianologie eût comporté, pour certains docteurs, une retraite momentanée du Messie, retraite mystérieuse dans ses causes comme dans sa nature. Pourquoi le Messie devrait-il disparaître ainsi quelque temps de la scène du monde et que devient-il pendant cette période d'inaction? On l'ignore.

Mais, si nous nous en rapportons à la suite du passage qu'on vient de lire, la disparition du Libérateur n'est qu'apparente. Voici, en effet, ce qui suit immédiatement ce texte : « Où les mènera-t-il? D'après certains, dans le désert de Juda; d'après d'autres, dans celui de Sihon et Og, et, seuls, les Israélites qui auront foi en lui auront pour nourriture ces herbes désertiques, tandis que les autres, qui se seront ralliés aux Gentils, seront mis à mort par eux. » D'après cela le Messie se dérobera seulement aux Israélites incrédules qui se seront séparés de lui. Dans ce cas, il faudrait renoncer à tout rapprochement de cette donnée avec celle du ravissement du Messie-enfant. Seulement, rien ne prouve que cette addition n'ait pas trahi la pensée des rabbins qu'elle prétend compléter. Ceux-ci peuvent avoir eu en vue une véritable disparition, dont, d'ailleurs, les modalités ne les préoccupaient pas.

1. L'Apocalypse de Jean (XII, 6 et 14) parle de la retraite des Juifs dans le désert, où ils trouvent leur nourriture.

Comme il est certain que ce n'est pas le texte du Cantique qui a suggéré l'idée de cette disparition, toutes les conjectures sont permises pour résoudre le problème ; on pourra dire, par exemple, que c'est l'écho d'une croyance formulée autrement à l'origine, croyance apparentée à celle qui a donné naissance au thème du Messie-enfant. Mais, à coup sûr, sous sa forme actuelle, elle se prête mal à ce rapprochement, car il lui manque le trait essentiel : le ravissement du Messie hors de ce monde[1].

Serons-nous plus heureux dans nos recherches avec une autre variété de la croyance, attestée par le texte qui suit[2] ?

« R. Josué b. Lévi rencontra Elie qui se tenait à l'entrée de la caverne de R. Schimon b. Yohaï et lui dit : Entrerai-je dans le monde futur? Elie répondit : Si ce Maître (Dieu) le veut. — Il lui dit : Quand viendra le Messie ? — Va le lui demander à lui-même. — Où est-il ? — Il se tient à la porte de la ville de Rome. — A quel signe le reconnaître? — Il est assis au milieu des pauvres qui souffrent de maladie. Ceux-là défont leurs bandages et les remettent tous à la fois, tandis que lui n'en défait et refait qu'un à la fois, pour ne pas être retardé si le temps est venu (de paraître). —

1. On serait tenté d'écarter plus délibérément le thème du Messie caché en constatant que les textes rapportés plus haut, quoique reproduits dans plusienrs recueils midraschiques, ne constituent qu'un seul et unique témoignage. Mais cette circonstance est sans portée, car il n'en reste pas moins que plusieurs rabbins, comme on l'a vu, spéculent sur cette donnée. Plus digne de considération serait la remarque qu'aucun des deux Talmuds n'a conservé la moindre trace de cette croyance. Mais, d'abord, l'*argumentum a silentio* est toujours de médiocre valeur ; ensuite, à supposer que ce silence indiquât l'absence de cette imagination dans le *credo* de la majorité des rabbins, il ne prouverait encore rien. En effet, ce qu'on appelle, à tort, la théologie rabbinique n'a rien d'un corps de doctrines fixé une fois pour toutes pour l'universalité des croyants. Ce sont le plus souvent des fantaisies qu'on ne se croit pas tenu de coordonner selon les exigences de la logique et qui se contredisent même parfois sans se contrarier. La tradition les conserve avec plus ou moins de fidélité, sans y attacher plus d'importance qu'il ne convient. — Dans les petits Midraschim, l'absence de la notion d'un Messie caché s'explique sans peine, car elle cadre mal avec la scénario ordinaire du drame messianique. Seuls s'en inspirent les *Nistarot de R. Schimon b. Yohaï*, qui la présentent sous cette forme : après la mort du Messie fils de Joseph apparaît le Messie fils de David, qui annonce sa mission aux Juifs. Mal lui en prend, car ceux-ci veulent le lapider, lui disant : « Tu mens, le Messie est mort, et il n'y en aura pas d'autre. » Ce que voyant, le Messie se retire, et ainsi se vérifie la parole d'Isaïe (LIII, 3) : il se cachera (traduction fantaisiste). On ne s'attendrait pas à une telle marque de dépit ou de prudence de la part du Libérateur suprême.

2. *Sanhédrin*, 98 *a*.

Josué b. Lévi y alla et lui dit : Salut à toi, mon maître et mon guide. — Salut à toi, fils du Lévite. — Quand viendras-tu? — Aujourd'hui. — Josué revint auprès d'Élie. Que t'a-t-il dit. — Salut à toi, fils du Lévite. — Il t'a promis par là que toi et ton père entrerez dans le monde futur. — Mais il m'a menti, en me disant qu'il viendrait aujourd'hui. — Il t'a dit : « Aujourd'hui, si vous écoutez ma voix. » (Ps., xcv, 7.)

Nous sommes ici, cela va sans dire, en plein folk-lore. Pour les héros populaires, ni le temps ni l'espace ne comptent. C'est en Palestine que Josué ben Lévi se trouve face à face avec le prophète Elie, et le voilà, séance tenante, rendu à Rome, puis de retour en son pays. Ce n'est pas tout : ce Messie empiète sans s'en douter sur les attributions d'Elie en se faisant le porte-voix du Paradis : pour lui pas de secrets. Comme un bon personnage des fictions populaires, il a le mot pour rire ; c'est à lui qu'est réservée la pointe finale, en vue de laquelle est imaginée l'historiette : je viendrai aujourd'hui..., mais si vous le méritez [1]. S'il se tient à la porte de Rome, c'est qu'ainsi le voulait la théologie populaire : c'est Rome qui a vaincu Israël, c'est de Rome que doit sortir le libérateur d'Israël, qui mettra fin au quatrième empire [2].

Ce Messie, compagnon des malheureux [3] hôtes de la Grande Ville et qui attend chaque jour le moment de se révéler revêtu des attributs de sa mission, ne semble pas être le même que le Messie-enfant, ravi à ce monde le jour de la destruction du Temple, ou à un autre moment. Sans doute le Livre de Zorobabel lui attribuera expressément cette origine [4], mais parce qu'il est l'œuvre d'un savant qui a voulu faire montre de sa science et qui ne redoutait pas les combinaisons.

L'histoire de ce Messie souffrant est beaucoup plus prosaïque ; c'est la déformation d'une croyance ancienne. Pour la grande

1. J'ai cru voir autrefois dans notre historiette un fragment d'apocalypse (*Revue*, I, p. 112). La conjecture, dont je reconnais aujourd'hui la naïveté, ne tenait pas compte de ce mot de la fin, montrant bien que le morceau se suffit à lui-même et n'est pas le vestige d'une composition plus étendue.

2. *Tanhouma*, *Tazria*, 8 ; *ibid.*, *Schemot*, 8 ; *Exode Rabba*, 1 ; Targoum jer., Exode, xii, 42 ; *Agadat Bereschit*, *B. H.*, IV, 35, ch. xxiii, 1. Rappelons que le *Séfer Zorobabel* place également le Messie à Rome, où Zorobabel s'entretient avec lui (voir *Revue*, t. LXVIII, p. 131 et 145).

3. Le conteur en est encore au stade de la théologie qui appliquait le ch. liii d'Isaïe au Messie.

4. Voir *Revue*, *ib.*, p. 134 et 148.

majorité des Juifs, le Messie sera un homme qui n'aura rien de surnaturel ; ce sera un Messie en puissance, qui ne se connaîtra pas lui-même avant le jour fixé par Dieu [1]. Comme tel, rien ne l'empêchera de se trouver à Rome, en chair et en os, à la veille de l'échéance fatale. Mais la croyance n'exigeait pas qu'il vécût sous la forme humaine *en dehors du temps*, s'accommodant d'un délai indéterminé, immortel en sa jeunesse. Que, dans une Apocalypse, il soit parmi les vivants, conscient même du rôle auquel il est voué, rien de plus naturel, puisque justement l'Apocalypse est l'annonce prophétique d'un événement qui va se produire incessamment.

Le Messie de notre conte est donc bien en un sens un Messie caché, c'est-à-dire qui vit encore obscurément, mais ce n'est pas un Messie qui a *déjà fait acte de Messie* et qui, après sa mort apparente, attend son heure ou reviendra sur la terre en une nouvelle *parousie*. Par conséquent, il n'est apparenté ni à celui de l'Apocalypse ni à celui du Talmud de Jérusalem.

La solution du problème que nous étudions nous sera-t-elle fournie enfin par le thème du Messie fils de Joseph ?

Le Messie fils de Joseph.

La mention de ce personnage apparaît brusquement au IIe siècle de l'ère chrétienne, à propos du passage obscur de Zacharie, XII, 10 et suiv., où la théologie chrétienne a vu l'annonce de la crucifixion de Jésus : « Ils porteront leurs regards vers moi à cause de celui qu'ils auront percé, et ils mèneront sur lui le deuil comme on mène le deuil sur un enfant unique. En ce jour il y aura un grand deuil à Jérusalem..., et le pays sera en deuil, chaque famille à part et les femmes à part. » Pourquoi ce deuil, se sont demandé les rabbins ? D'après Rabbi Dosa, ce sera à cause du meurtre du Messie fils de Joseph, tandis que, d'après d'autres rabbins, ce sera à cause de l'extermination du mauvais penchant [2].

1. Justin (*Dial.*, XLIV et XLIX) connaissait ce credo juif, ce qui ne confirme aucunement l'existence réelle de son interlocuteur Tryphon.

2. *Soucca*, 52 *a*. Le même texte se retrouve dans j. *Soucca*, 55 *b* ; mais là les mots « fils de Joseph » manquent.

Le Messie fils de Joseph est mentionné encore dans le passage qui suit celui qu'on vient de lire : « Baraïta. Au Messie fils de David, qui doit apparaître un jour, Dieu dira : Adresse-moi une demande, et je te donnerai pour héritage les nations [1]. A la vue du Messie fils de Joseph mis à mort, il répondra à Dieu : Maître du monde, je ne te demande que la vie. — La vie? répliquera Dieu, ton ancêtre David a déjà prophétisé à ce sujet : « Il t'a demandé la vie, et tu la lui as accordée [2]. »

Cette baraïta est pour nous un témoignage précieux, car elle atteste l'existence au IIe siècle de l'ère chrétienne de la notion du Messie fils de Joseph.

Plus tard, un rabbin qui a un goût prononcé pour les spéculations eschatologiques, Simon le Hasid, mentionnera encore en ces termes cet énigmatique personnage : « Les quatre forgerons de Zacharie, II, 3 (qui disperseront les nations), sont : Elie, le Messie fils de David, le Messie fils de Joseph et Cohen Cédek [3]. » Cette interprétation doit être antérieure à ce docteur, qui s'est borné à la reproduire, car nous la retrouvons plus loin dans la bouche des agadistes palestiniens du IIIe siècle.

Telles sont les rares données que le Talmud ait conservées. Les petits Midraschim messianiques, postérieurs à ce recueil, en savent davantage. Ce Messie, fils de Joseph, après avoir rallié les Israélites restés fidèles à Dieu, entre en lutte avec l'empire romain et le défait ; après sa victoire, il restaure le culte à Jérusalem et, en particulier, celui des sacrifices ; Dieu manifeste son agrément en faisant consumer par le feu du ciel ses pieuses offrandes. Il est en train de réorganiser l'Etat juif quand Armilus, l'Antichrist, vient le sommer d'embrasser sa religion et, sur son refus, lui déclare la guerre et finalement le fait périr. Découragés, les Israélites qui n'ont pas voulu apostasier se réfugient dans le désert. Le corps du Messie reste sans sépulture [4]. D'après un texte tardif, les anges

1. Psaumes, II, 8, psaume messianique, d'après la tradition déjà courante au temps de l'Apocalypse de Jean.

2. *Ibid.*

3. *Soucca*, 52 *b*. — Le rôle du Cohen Cédek, « prêtre de justice », ou de Melchisédec (dans les textes parallèles, *Pesikta*, 51 *a* ; *Cant. Rabba*, sur II, 13 ; *Pesikta Rabbati*, 75 *a*) n'est commandé par aucun verset de la Bible, sinon par Psaumes, CX, 4. Son action est ignorée des auteurs des Midraschim messianiques.

4. Voir *Revue*, *ib.*, p. 153. Seul fait exception *Cantiq. Zoutta*, éd. Buber, p. 4, qui paraphrase la baraïta de *Soucca*, 52 *a*.

l'emportent dans le ciel et le cachent parmi les patriarches[1]. Sa disparition ne dure qu'un temps, quarante-cinq jours ; ensuite il est ressuscité par Élie et le Messie fils de David et, à côté de celui-ci, participe au triomphe final.

Les Midraschim classiques ignorent tous ces détails ; ils se bornent à reprendre le commentaire de Zacharie, II, 3, tel qu'il est rapporté dans le Talmud par Simon le Hasid, avec une variante importante. Là, le litre de Messie fils de Joseph est remplacé par celui d' « Oint pour la guerre », משוח מלחמה[2]. Mais qu'on ne croie pas à une divergence sur la personne même de ce héros : c'est bien un Messie fils de Joseph. Déjà, en effet, *Bereschit Rabba*, 75, fait dire à des Tannaïm (IIe siècle) que cet « Oint pour la guerre » est un descendant de Joseph, auquel s'applique le verset du Deutéronome, XXXIII, 17[3]. Le sens de cette filiation est très nettement marqué par le fait que d'autres textes palestiniens substituent dans cette appellation au nom de Joseph celui d'Ephraïm[4]. Il s'agit donc bel et bien d'un Messie éphraïmite, représentant les descendants des habitants du royaume d'Israël, par opposition au Messie fils de David ou de Juda, représentant de l'ancien royaume de Juda. Cette assertion est confirmée par certains Midraschim disant que ces deux Messies ne se jalouseront pas, suivant la parole d'Isaïe (VI, 13) : « Ephraïm ne jalousera pas Juda, ni Juda ne combattra Ephraïm[5]. »

La comparaison des deux séries d'allégations relatives au Messie fils de Joseph nous réserve une surprise : dans l'une ce Messie a pour trait essentiel d'être mis à mort, tandis que dans l'autre,

1. *Otiot Hamaschiah*, *B. H.*, III, p. 60. A noter que, d'après le *Midrasch Conen* (*ib.*, II, p. 28), antérieur à cet opuscule, il est au Paradis en compagnie d'Elie et du Messie fils de David.

2. Qualification d'autant plus surprenante que l'Oint pour la guerre est d'ordinaire le pontife qui haranguait les troupes avant leur départ pour le combat ; voir Mischna, *Sota*, VIII, 1.

3. Cf. *Agadat Bereschit*, *Bet Hamidrasch*, IV, p. 107 ; *Cant. Zoutta*, éd. Buber, p. 14 et 32 ; *Nombres Rabba*, 14, au commencement. Voir encore *Bereschit Rabba*, 99.

4. Pseudo-Jonathan, Exode, XL, 11 ; *Psaumes Rabba*, LX, 2, p. 123 de l'éd. Buber ; cf. *Nombres R.*, *loc. cit.* L'auteur de la seconde partie de la *Pesikta Rabbati* va jusqu'à donner au Messie fils de *David* le nom d'*Ephraïm*, Messie de la justice divine. C'est ce que fait aussi le *Pirké Maschiah*, *B. H.*, III, p. 71. Là, le Messie fils de David, se présentant aux Juifs, leur dit : « Je suis Ephraïm ». Et ses auditeurs, comme de bons exégètes, lui répliquent : « Tu es alors celui dont Dieu a dit : « Ephraïm est un fils chéri pour moi » (Jérémie, XXXI, 10).

5. *Agadat Bereschit*, *loc. cit.*; *Cant. Z.*, p. 32.

c'est un contemporain et collaborateur du Messie fils de David, voué au même sort et nullement condamné à périr. Un texte dira même explicitement que son règne ne prendra pas fin[1] et un autre[2] qu'Isaïe (LXIX, 3) a visé l'avènement des deux Messies en disant qu'aucune description de ce temps ne saurait être hasardée, paroles qui, comme on sait, sont rapportées également à la vie future[3].

L'invention du rôle de ce Messie fils de Joseph, Oint pour la guerre et collaborateur du Messie principal, s'explique, comme on l'a déjà dit[4], par l'importance accordée à la tribu de Joseph dans la bénédiction de Jacob comme dans celle de Moïse, où les rabbins ont vu l'annonce de l'époque messiannique. Que le titre d' « Oint pour la guerre » provienne de la répugnance qu'on aurait eue à transformer le Messie Prince de la Paix, d'après Isaïe (IX, 5) en un capitaine ne craignant pas de se souiller les mains de sang, il importe peu pour nous. Cette conception d'un Messie Joséphide s'accorde avec l'opinion de certains exégètes des premiers siècles d'après qui la chute d'Esaü, *alias* Rome, sera l'œuvre des descendants de Rachel[5].

En présence de ces deux données, celle d'un Messie fils de Joseph, collaborateur du Messie fils de David, et celle d'un Messie fils de Joseph voué a la mort, on doit rechercher le lien qui les unit, car personne ne supposera que l'imagination ait créé indépendamment l'un de l'autre deux types du même nom.

La réponse paraît s'imposer : la priorité doit être accordée à celle qui fait du Messie fils de Joseph un compagnon du Messie fils de David. En effet, après avoir créé ce héros par scrupule, les rabbins n'avaient aucune raison de le faire périr. On conçoit aisément, au contraire, qu'après avoir été amenés à postuler un Messie condamné à la mort, ils lui aient donné un nom déjà courant pour le distinguer du vrai.

Mais pourquoi un Messie mourant? L'Ecriture imposait-elle une pareille conception ? Plusieurs textes bibliques pourraient être invoqués à l'appui de cette supposition. C'est d'abord Isaïe, LIII, 8-q : « Contre toute justice il a été *enlevé* (לקח) . . ., il a été retran-

1. *Ps. R.*, LX, 2.
2. *Tanh.*, *Bereschit*, 1.
3. *Berachot*, 34 *b*.
4. Entre autres, Lagrange, *Le Messianisme*, p. 255.
5. *Ber. Rabba*, 99.

ché du pays des vivants... On a mis sa sépulture avec celle des méchants. » Il faudrait pour cela que le Serviteur de Dieu dont il est ici question fût nécessairement le Messie et non le peuple d'Israël. Or, tel n'est certainement pas le cas. Mais à supposer même qu'il en fût ainsi, il faudrait tenir compte du fait qu'il n'y a pas le moindre vestige d'une telle interprétation de ces deux versets dans toute la littérature talmudique et midraschique. Que les docteurs de l'Eglise les aient entendus comme l'annonce du sort de Jésus, c'est tout naturel *après la mort* de celui-ci et alors qu'il fallait justifier cette mort. Mais ce serait prêter aux rabbins ou à la théologie populaire une véritable aberration que de leur attribuer la conception d'un Messie *devant nécessairement mourir* avant l'achèvement de sa mission. Quelle gageure que de se proposer de soutenir le courage d'un peuple en faisant luire devant ses yeux l'insuccès inévitable du Libérateur qu'il attend ! Cet argument préjuge de la valeur des autres textes qu'on a déjà versés au débat. Tel le paragraphe de Zacharie reproduit plus haut. Quoi qu'en pense M. Dalman [1], tout ce qu'on pourrait en dire avec assurance, c'est que le contexte s'oppose à une pareille hypothèse. Plus fragile serait encore celle qui ferait dériver notre croyance de Daniel, IX, 26 : וכרת משיח « l'oint sera retranché », car il n'y a pas dans tout le morceau auquel appartiennent ces deux mots la moindre allusion à la période messianique.

On ne s'aventurera pas en affirmant que l'imagination juive n'a jamais édifié la doctrine messianique sur l'idée d'un Messie *mourant*, descendant de Joseph ou de David.

Une conclusion s'impose : ce Messie *mourant* est un Messie *qui est mort* avant d'avoir réalisé les espérances que fondaient sur lui ses frères. Cette expérience malheureuse prêtait à deux interprétations chez ceux qui ne voulaient pas renoncer aux promesses de l'Ecriture : ou ce Messie n'était pas le vrai, ce qu'atteste son insuccès, et son œuvre sera reprise par un autre, celui-là élu par Dieu, ou c'était le bon, et sa mort n'est qu'apparente : il a été ravi au ciel pour revenir plus tard sur la terre.

Or, les faux-Messies sont légion dans l'histoire d'Israël et jamais les espérances de la nation n'ont été entamées par leur défaite, pas plus que leur exemple n'a paralysé la vocation de leurs émules. Quant à la croyance en un Messie *redivivus*, elle a, comme on

1. *Der Leidende Messia*, p. 17.

sait, ses racines dans la psychologie populaire, vivante encore aujourd'hui. Elle pouvait s'autoriser, au surplus, de l'Écriture faisant emporter au ciel dans un ouragan le prophète Elie et annonçant son retour pour la fin des temps (Malachie, III, 23). L'obstination des foules à ne pas croire à la réalité de la mort du personnage prédestiné en qui elles avaient mis tout leur espoir n'a pas besoin d'être attestée par de nombreuses illustrations ; qu'il suffise de se rappeler le cas des partisans de Sabbataï Cevi attendant toujours sa parousie prochaine. Cette survie du Messie arrêté dans son essor n'avait rien de choquant dans les idées du temps. C'est ce qui explique, entre autres, la présence du Messie dans un groupe de mortels, comme Enoch et Elie, entrés déjà au Paradis et d'une façon miraculeuse [1].

Pour les mythologues, cette explication *par l'histoire* de cette conception d'un Messie *redivivus* est vaine et puérile : le Messie mourant est un avatar des Adonis et autres dieux congénères, symbolisant par leur mort et leur résurrection l'alternance des saisons, du jour et de la nuit. Mais, si de pareils mythes ont pu se propager, c'est dans les milieux où le Messie avait pris figure de Dieu. Chez les Juifs de Judée, où la rigueur du monothéisme n'avait pas été entamée, leur introduction se heurtait à une muraille infranchissable. Hypothèse pour hypothèse, l'explication *historique* cadre donc mieux avec la mentalité juive.

Pour nous résumer, nous estimons que le Messie fils de Joseph est un Messie arrêté par la mort dans sa tentative de libérateur de sa nation et qui, après coup, a reçu le qualificatif de *fils de Joseph*. Par la suite, son histoire a été projetée dans l'avenir et son rôle futur est devenu celui d'un précurseur du Libérateur suprême.

Il serait vain d'essayer d'identifier ce Messie malheureux, étant donné le grand nombre de ceux qui ont subi ce sort. Ce n'est certainement pas « le fils de l'Etoile », car la croyance est trop ancrée déjà au IIe siècle pour qu'elle ait pu naître après l'année 135. Personne ne croira non plus qu'elle ait été produite *chez les Juifs* par la mort de Jésus, *fils d'un Joseph*.

Si le fils de Joseph est un Messie destiné à une nouvelle parousie, il est de la famille du Messie-enfant de la tradition populaire juive et de l'Apocalyse ; il n'est qu'une variété d'un même type et traduit la même idée.

ISRAEL LÉVI.

1. *Derech Ereç Zoutta*, 1, fin, passage qui paraît rapporté et n'est pas ancien.

P. S. — Le passage araméen inséré dans l'histoire de l'Enfant-Messie par le *Bereschit Rabbati*, *Revue*, t. LXXV, p. 118, et par le *Pugio fidei*, *ib.*, p. 113, se retrouve dans l'édition de Varsovie (1865) du *Siddour de R. Amram*, f°s 12-13 (il n'est pas dans celle de Froumkin, faite d'après le ms. d'Oxford) et dans le יחוס הצדיקים, éd. Mantoue, p. 47 *b*. C'est d'après ce dernier ouvrage que Jellinek l'a réédité, avec le contexte, *Bet-Hamidrasch*, V, p. 167, comme addition aux *Héchalot Rabbati*. Voici le texte :

בשעה שירדתי מלפניו שמעתי קול מדבר בלשון ארמי וכך היה אומר מקדשא קדישא לחורבא והיכלא לנור דליק ודירתיה דמלכא תנטר צדיותא ובתולן ועולמין לביזה ובני מלכא לקטלא ומדבחא דכיא למסתאבא ופתורא דמתקן יבזיניה בעלי דבבא וירושלם לעיים וארעא דישראל לזיע.

Dans *Pirké Héchalot*, éd. Wertheimer, p. 67, le morceau est devenu inintelligible. — Il est visible que cette addition du *Bereschit Rabbati* est empruntée à ces *Héchalot* composées à l'époque des Gaonim.

UTILITÉ DE L'ÉTHIOPIEN

POUR

L'EXÉGÈSE ET LA LEXICOGRAPHIE BIBLIQUE

Comme ce titre l'indique, on s'abstiendra dans cet article de toute considération relative à la grande valeur de l'éthiopien pour l'étude comparée de la grammaire hébraïque et l'on se limitera au seul point de vue lexicographique. Bien entendu, dans la plupart des cas, ce point de vue intéresse directement l'exégèse biblique.

Certains aspects philologiques permettent à cette langue sud-sémitique d'apporter un secours précieux à la lexicographie hébraïque, particulièrement en dévoilant le sens primitif de mots obscurs ou en suggérant l'étymologie probable de vocables bibliques bien connus par ailleurs. Pour l'exactitude dans la notation des sons sémitiques, l'éthiopien a le second rang après l'arabe. En effet, l'alphabet éthiopien a des caractères distincts pour différents sons qui sont représentés par le même signe en hébreu. Ainsi l'hébreu ח correspond soit au *ḥ*, soit au *ḫ* éthiopien. Le צ correspond soit au *ṣ*, soit au *ḍ*. Mais le principal avantage de ce rejeton de l'arabe méridional, c'est qu'il est demeuré, au point de vue sémantique, très proche du sémitique primitif, bien plus que l'arabe. Il y a de nombreux exemples en éthiopien qui montrent clairement l'étymologie de mots arabes isolés ou les significations originelles d'où l'arabe a dérivé des sens secondaires. Comparez, par exemple, l'arabe *miṣḥafun* « livre » et l'éthiopien *ṣaḥafa,* « écrire »; l'ar. *awfun*, « fortune, omen, augure », et l'éthiopien *ʿōf*, « oiseau »; l'ar. *ṭabībun*, « médecin » [1] (*ṭabba*, pra-

1. Une dérivation de sens analogue est offerte par l'arabe *hakīmun* « médecin » et « instruit, sage ») et l'hébr. חָכָם « sage ».

tiquer la médecine), et l'éthiopien *ṭabib*, « sage, instruit »; l'ar. *ḥadara*, « rester et retenir (une place) » ou *hidrun*, « intérieur des appartements de femme, rideau, repaire », et l'éthiopien *ḥadára*, « demeurer ». Très souvent, quand l'hébreu ne trouve pas de contre-partie en arabe, l'éthiopien offre les mêmes mots avec la même signification ou peu s'en faut. Comparez, par exemple, חבר « unir, être joint », et *ḫabara* ou *ḫabĕra*, אריה, « lion », et *arwē*, « bête fauve »; שרץ, « essaimer, fourmiller », et *šaráṣa*, « germer, pousser »; קטן, « petit, insignifiant », et *qaṭīn*, « mince », חַיִל, « force », et *ḥáyĕl*; רוץ « courir », et *rōṣa*; יָרֵחַ « lune », et *wárĕḥ*; קָרַח « rendre chauve », et *qárḥa*. Cependant un autre fait bien plus important, c'est que parfois, de toutes les langues sémitiques, l'éthiopien est le seul qui offre l'exact pendant de mots hébreux. Comparez, par exemple, שחק « rire », et *šaḫáqa*; ארה « cueillir », et *'aráya*; ספר « compter », et *safára* « mesurer »; נקיק « fente », et *nĕqāq*. Il est un autre trait fort important, à notre point de vue, c'est que la vocalisation éthiopienne, comme l'a déjà montré Nöldeke[1], est notée plus clairement et plus sûrement que dans aucune autre langue sémitique, parce que les voyelles sont fixées ici au corps même des consonnes.

Provenant d'une souche sud-arabique et transporté dans une région africaine où il s'est trouvé isolé dans une ambiance non sémitique, l'éthiopien, à la différence de l'arabe, a cessé de développer facilement des significations secondaires. De plus, deux facteurs ont pu contribuer aisément à ce résultat : d'une part, la fixation de cette langue par l'écriture, grâce à la traduction de la Bible dès le IVe siècle de l'ère vulgaire, et, d'autre part, la rareté de la production littéraire en général. Aussi avons-nous toute raison d'attendre de la langue éthiopienne un secours notable pour la lexicographie hébraïque et l'exégèse biblique. Examinons donc brièvement quelques suggestions.

L'authenticité de l'*apax legomenon* קט (Ez., XVI, 47) est généralement considérée comme suspecte par les lexicographes et les commentateurs modernes, de sorte qu'on n'a pas manqué de proposer des corrections. Cependant il est fort important de noter que l'interprétation juive traditionnelle « petit » (מעט קט[2] « un petit peu ») trouve confirmation en éthiopien, qui révèle aussi la racine קטט

1. Th. Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, Leipzig, 1899, p. 68-9.
2. V. Raschi et particulièrement Qimhi.

du mot si discuté. C'est également le radical de l'éthiopien *qŭaṭīṭ*, « mince », *'aqŭeṭáṭa* « amincir ». La racine קטט est en relation avec קטן, comme l'éthiopien *qaṭáṭa* avec *qaṭána*. Il y a même une correspondance morphologique exacte entre les deux langues en ce qui concerne les adjectifs dérivés respectivement des deux racines. C'est ainsi que l'éthiopien, qui choisit la forme *pa'īl*, a *qaṭīn* et *qŭaṭīṭ*, tandis que l'hébreu, préférant la forme פָּעֵל (cp. חָכָם, חָלָק) présente קָטָן et קט = קָטָט (cp. דַּל pour דָּלָל, קַל pour קָלָל). La vocalisation correcte serait donc קַט. Ce mot est un simple synonyme[1] de קָטָן et קט כמעט signifie littéralement « comme un petit peu ».

De plus, קט ne doit plus être isolé. La vérité, c'est que sa racine קטט réapparaît en plusieurs endroits où on l'a prise par erreur pour קוט, forme soi-disant parallèle à קוץ, avec le sens de « avoir du dégoût ». C'est certainement faux. Ez., VI, 9, ונקטו בפניהם révèle évidemment la racine קטט sous la forme nifal et doit se traduire « et ils seront *rapetissés* en face d'eux-mêmes ». Le même nifal se rencontre encore Ez., XX, 43, et XXXVI, 31, où la vocalisation correcte exigerait וְנִקְטֹתֶם au lieu de ונקטתם qui a pu être influencé par le *ḥolem* du premier exemple (Ez., VI, 9[2]). Le fait que ce verbe apparaît trois fois dans Ezéchiel corrobore assez bien l'authenticité de l'adjectif précité קט « petit » dans le même livre. La forme *hitpoel* qui se trouve Ps. CXIX, 158, ואתקוטטה, et CXXXIX, 21, אתקוטט, peut fort bien se traduire, d'accord avec l'interprétation juive usuelle, « se quereller », sens dérivé de l'interprétation primitive « se diminuer l'un l'autre ». De toute façon, une racine קוט, synonyme de קוץ, ne peut s'appuyer jusqu'ici d'aucune preuve philologique positive.

L'éthiopien peut aussi révéler l'étymologie inconnue du verbe biblique חתה et du nom מחתה qui en dérive[3]. Le verbe est généra-

1. Ainsi קט ne serait pas l'abrégé de קָטָן, comme le pense F. Perles, *Analekten zur Text-Kritik des Alten Testaments*, Munich, 1895, p. 30.

2. Le même nifal se trouve aussi dans Job, X, 1 : נָקְטָה pour נָקָטָה. Quant à Job, VIII, 14, אשר יָקוֹט כסלו, tant que ce mot ne pourra représenter un substantif parallèle à בית עכביש, le mieux sera de considérer יָקוֹט (*plein* pour יָקֹט) comme l'imparfait qal de קטט et de rendre l'hémistiche par : « dont l'espoir est ténu ».

3. Les lexiques bibliques (Gesenius-Rob., B. Davidson) mettent à tort sous cette racine יַחְתְּךָ de Ps. LII, 7, qui n'est évidemment rien qu'une autre vocalisation du hifil יַחְתֶּךָ (racine חתת) « il te brisera ». C'est ainsi qu'a bien compris le Targoum יתברינך (suivi par Raschi) et encore avant lui Aquilas. qui traduit πτοήσει (v. Field, *Hexaplorum Fragmenta*, Oxford, 1875, t. II, p. 176).

lement traduit par « ramasser », mais il a pour complément, dans tous les exemples où il apparaît, *feu* ou *charbons* (brûlants). Cp. Is., xxx, 14, לחתות אש מיקוד; Prov., vi, 27, היחתה איש אש בחיקו; Prov., xxv, 22, כי גחלים אתה חתה על ראשו. Le substantif מַחְתָּה « brasier, encensoir » désigne proprement un ustensile servant de réceptacle pour des objets brûlants. Il n'est pas douteux, par conséquent, que la racine a dû originairement enfermer l'idée de combustion ou d'allumage. C'est ce que confirme justement l'éthiopien *ḫatáwa* « être allumé, brûler et éclairer (une chandelle, une lampe, etc.). Partant de la notion fondamentale de « allumer et brûler », le terme commun se sera développé en éthiopien comme un verbe intransitif (brûler, éclairer), tandis qu'en hébreu il a pris le sens transitif d' « allumer » qui convient fort bien aux passages mentionnés plus haut.

Peut-être pourrions-nous de même considérer l'hébreu רגן « murmurer, calomnier » comme représentant simplement une acception secondaire de l'éthiopien *nagára* « parler, converser ». Pour la métathèse régulière des trois radicales, cp. l'héb. רחם « avoir pitié » et l'éthiopien *maḥára*. Ce processus de dérivation, qui consiste à spécialiser la signification générale « parler, converser » en y attachant une nuance péjorative, trouve un bon parallèle dans l'assyrien *ḋabābu*[1] « parler » signifiant aussi « intriguer, se plaindre », apparenté à l'héb. דִּבָּה « commérages, diffamation, méchants bruits ».

A propos de Job, iv, 10, שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו, Duhm déclare avec assurance[2] : נתע est une forme araméenne au lieu de l'hébreu נתץ. C'est là l'opinion la plus répandue, tandis que d'aucuns supposent ici une faute de texte pour נתצו. Le sens de נתץ auquel on se tient dans tous les cas paraît s'appuyer sur la version de la Peschitta אתתברי « sont brisées ». Cependant le moindre effort suffit à prouver le peu de fondement de cette étymologie. La vérité est que נתע n'existe même pas en araméen, et

1. Pour les significations exactes de ce verbe, voir les références chez Muss-Arnolt, *Concise Dictionary of the Assyrian language*, Berlin, 1909, p. 237-8. Je ne mentionne pas ici le verbe hébreu דבב, parce que son étymologie est encore considérée comme douteuse par quelques-uns.

2. V. *Das Buch Hiob*, p. 28, dans le *Hand-Kommentar zum A. T.* de Marti.

en syriaque[1] il a un sens bien éloigné de celui qui est proposé. D'autre part, il est inutile de supposer une faute de texte pour נתצו. Tout le verset avec ses deux *waw* conjonctifs paraît bien plutôt constituer une simple proposition dépourvue exceptionnellement de tout parallélisme à cause du verbe commun aux deux hémistiches. Ce verbe doit donc convenir aux trois sujets, ce qui ne se réaliserait pas en adoptant la lecture נתצו. De plus, il est peu satisfaisant de considérer le premier hémistiche comme une phrase à part avec omission de son verbe spécial. Une telle ellipse est sans exemple, car le parallélisme ne permet dans un hémistiche que la chute d'un terme mentionné dans l'autre. Ainsi la structure de notre verset ressemblerait à celle du v. 8 du même chapitre, avec un seul verbe pour les deux hémistiches : כאשר ראיתי חרשי און וזרעי עמל יקצרהו. Un tel verbe dans le cas qui nous occupe peut être la contre-partie hébraïque de l'éthiopien *nát'a* « s'enfuir » (= ici « disparaître, cesser ») et serait synonyme des deux verbes du verset précédent יאבדו... יכלו, Job, IV, 9. Notre phrase devrait donc se traduire : « Le rugissement du lion et la voix du fauve et les dents[2] (LXX : « l'arrogance ») des lionceaux fuient » (= « disparaissent tous ou cessent d'exister »).

Un dernier exemple nous aidera à trouver l'exacte interprétation du second hémistiche de Prov., XII, 27, והון אדם יקר חרוץ, qui a été très discuté et rendu de bien des manières. La Septante comme la Peschitta lisent והון יקר אדם חרוץ « et un homme diligent est un précieux trésor ». Sans parler de l'inversion qu'elle implique, cette interprétation offre un parallélisme plutôt pauvre au premier hémistiche. La Vulgate traduit sans inversion : *et substantia hominis erit auri pretium* « et le prix de l'or sera la substance de l'homme ». Ainsi Jérôme lit : יְקָר חרוץ « le prix de

1. Il se peut que le syriaque נתע « surpasser, peser davantage » explique bien Ben Sira, III, 14 : צדקת אב לא תמחה ותמור חטאת היא תנתע « La bonté à l'égard de (ton) père ne sera pas effacée et elle surpassera le paiement de (ton) péché ». La correction תנטע proposée par le copiste dans la note marginale serait donc superflue.

2. La Septante rend רשני כפירים : γαυρίαμα δὲ δρακόντων « l'arrogance des dragons », où Schleusner (*Lexicon in LXX*, t. I, p. 485) ne voit qu'une interprétation métaphorique. Ce n'est pas certain. Les LXX ont pu avoir lu שְׁנִי = arabe *sanâ'un*, « grandeur, magnificence », de la racine *sny* « briller, se distinguer » qui très probablement apparaît encore dans Koh., VIII, 1 : חכמת אדם תאיר פניו ועז פניו ישנא. ישנא est ici parallèle à תאיר et paraît bien être identique avec *sanā* (racine *sny*) « briller, étinceler », qui est étroitement apparenté à l'éthiopien *šannaya* « être beau, bon ».

l'or ». L' « English authorised version » suppose le texte והון אדם חרוץ יקר « but the substance of a diligent man is precious ». Wildeboer a même suggéré de lire[1] חָרוֹץ comme un infinitif « être diligent ». Mais il n'y a pas d'autre exemple d'un tel verbe ni en hébreu ni dans les langues congénères.

Or, le premier hémistiche : לא יחרך רמיה צידו exprime la répugnance du paresseux pour tout effort, quelque traduction que nous adoptions pour יחרך, soit « rôtir » d'après le syriaque, ou « faire partir » d'après l'arabe. Il est à noter cependant, quoique incidemment ici du simple point de vue de la critique textuelle, que ces deux interprétations sont très invraisemblables. Ni l'une ni l'autre n'est en rapport avec les anciennes versions. Toutes deux, plus spécialement la suggestion arabe de Schultens « faire partir le gibier », qui prévaut chez les commentateurs modernes, évoquent la vivante image de *la chasse*. Or, la chasse n'a jamais été assez populaire chez les Hébreux, surtout de l'époque tardive, pour fournir des exemples typiques à des proverbes courants. Quoi qu'il en soit, l'image en question eût présenté un exemple plutôt inattendu de cette paresse que les Proverbes, en d'autres endroits, illustrent par des faits caractéristiques tirés de la vie rurale, comme il est naturel pour un peuple de cultivateurs. Cf. Prov., xx, 4 : מחרף עצל לא יחרש « un paresseux ne laboure pas en automne » (ou « après la moisson »); *ibid.*, x, 5 : אגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש « celui qui *cueille* en été est un fils sage, mais celui qui dort pendant la moisson est un fils qui fait honte ». De la même façon, Prov., vi, 8, décrit l'activité : תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה « la fourmi prépare son pain en été, elle *amasse* sa nourriture pendant la moisson ».

L'interprétation juive de יחרך par « rôtir, roussir » est due à une influence araméenne tardive, lorsque le verbe חרך a pénétré dans l'hébreu post-biblique. Au temps de Jérôme, cette interprétation ne doit pas avoir été très courante. Deux raisons de fond semblent indiquer que le יחרך massorétique diffère du texte primitif. D'abord, puisque חרך est d'usage ordinaire en syriaque, la Peschitta n'aurait pas manqué de s'accorder avec l'interprétation juive si elle avait lu יחרך. En second lieu, non seulement Septante, Peschitta et Vulgate diffèrent toutes ensemble de cette interprétation, laquelle, pour יחרך, se serait nécessairement

1. Wildeboer, *Die Sprüche* (dans le *Hand-Kommentar* de Marti), Fribourg, 1897, p. 38.

imposée à elles à l'époque où l'araméen (y compris le syriaque) dominait dans toute l'Asie occidentale, mais toutes ces anciennes versions semblent indiquer un seul et même verbe avec la signification fondamentale de « cueillir ». Ce sens général doit se prêter, naturellement, au complément ציד. Comme ce mot est rendu par *gibier* et dans la Septante et dans la Peschitta, la première entend ἐπιτεύξεται de ἐπιτυγχάνω « atteindre, obtenir », et la seconde donne le même sens à la phrase avec *gibier* pour sujet (לא נסתקבל צידה) « le gibier ne se rencontre pas » (ou « ne s'offre pas, ne se présente pas »). Mais ce qui est curieux et suggestif, c'est l'interprétation de cet hémistiche par la Vulgate : *Non inveniet fraudulentus lucrum* « le fraudeur n'obtiendra pas de gain ». Il ne s'agit plus de chasse ici. C'est certainement un écho, même sans être tout à fait exact, de l'ancienne interprétation juive antérieure à l'influence araméenne et encore connue au temps de Jérôme : autrement il aurait suivi en somme la Septante. En effet, ציד a deux sens distincts, dont celui de « gibier » était le mieux connu à une époque plus tardive, à cause du verbe צוד « chasser » qui est usuel dans la Bible. La seconde signification est « nourriture, provision » comme l'attestent indubitablement des expressions telles que לחם צידם (Jos., IX, 5) « leur approvisionnement », le dénominatif הצטַיד (*ibid.*, IX, 12 et aussi IX, 4 au lieu de הצטַיר) « s'approvisionner » et d'autres exemples. Dans notre proverbe également ציד a ce sens. A l'égard de יחרך, la traduction identique des trois versions susmentionnées semble naturellement indiquer une faute de texte pour יחרף. Ce verbe חרף serait l'équivalent de l'arabe *ḫarafa* « cueillir » (des fruits) et s'apparenterait étymologiquement à l'hébreu חֹרֶף « époque de la moisson, automne », mais sans se confondre avec le dénominatif postérieur de même racine חָרַף « passer le temps de la moisson ». Cette faute légère, ך pour ף, était inévitable, vu l'interprétation erronée de ציד par « gibier » en un temps où, d'une part, le sens exact de חָרַף « cueillir les fruits » était oublié et où, de l'autre, notre *apax* חרך « rôtir, flamber » était très usité. Nous avons donc le droit de conjecturer que la faute de texte en question s'est produite vers le milieu de la période qui s'étend entre la Vulgate et la Massora, c'est-à-dire à la fin du Ve ou au début du VIe siècle. Finalement לא יחרף רמיה צידו « le paresseux ne récolte pas (même) sa provision » offre le meilleur parallélisme, comme nous le verrons plus loin, et s'harmonise en esprit avec les pro-

verbes similaires mentionnés plus haut. C'est ainsi que חָרַף n'est qu'un synonyme de אָגַר et אָסַף.

Le second hémistiche, antithèse du premier, doit donner l'idée de l'empressement du travailleur même vers un rude labeur, qui doit amener finalement à un grand succès. En opposition avec רמיה, le *sujet* doit donc très probablement être ici חרוץ, *l'homme actif*, à la *fin* du verset. Ainsi l'hémistiche commence évidemment par un complément direct והון, donnant ainsi à la phrase une construction normalement inversée. D'après cela nous devons trouver le verbe qui régit ce complément הון quelque part avant le sujet חרוץ. Ce verbe ne peut se trouver que dans notre יקר qui doit se vocaliser יָקָר (= יָקוּר) de קור « creuser, trouer ». La même racine se rencontre encore une fois dans un passage répété dans deux documents parallèles, à savoir Is., XXXVII, 25 et II Rois, XIX, 24 : אני קַרְתִּי ושתיתי מים « j'ai creusé (un puits) et bu de l'eau ». L'identité du verbe et, partant, aussi l'authenticité de ce texte sont suffisamment garantis par le dérivé מָקוֹר « source, fontaine » et le verbe arabe[1] *qâra* (r. *qwr*) « creuser un trou rond, évider », de sorte qu'on peut se dispenser de la correction suggérée de כריתי. Or, notre proverbe, lui aussi, parle du travailleur qui extrait un trésor. Une phrase comme יָק(ו)ר הוֹן est synonyme de יַחְפֹּר מַטְמוֹן (cf. Job, III, 21). Quant à אָדָם qui accompagne הוֹן si étroitement (*maqqef*), il ne peut servir ici qu'à qualifier « un trésor ». Nous pouvons donc nous trouver en présence d'un équivalent hébreu de l'adjectif éthiopien *'adām* « beau, plaisant, délicieux, charmant » correspondant, dans la version éthiopienne de la Bible, à l'hébreu[2] נאוה, טוב, נעים, ערב. Ainsi הוֹן־אָדָם[3] serait le synonyme de אוצר נחמד, Prov., XXI, 20. De sorte que l'exacte traduction de tout l'hémistiche והוֹן אָדָם יָקָר חָרוּץ serait la suivante : « et le travailleur extrait du sol un agréable trésor ».

ISRAEL EITAN.

1. L'éth. *waqára* présente peut-être une simple métathèse des deux premières radicales de notre verbe.

2. Pour les références bibliques, v. Dillmann, *Lexicon linguæ ethiopicæ*, p. 800–801, Leipzig, 1865.

3. אָדָם, « plaisant, beau », peut, comme l'a conjecturé Genesius (*Thesaurus*, 1829, p. 24), se dériver de אדם « être rouge ». Une connexion analogue se remarque en russe entre *krasniy* « rouge » et *krasiviy* (ou *prekrasniy*) « joli, beau », tous deux appartenant à la même racine. Ainsi שָׁנִי « écarlate » peut être mis en rapport avec l'ar. *sanā* « briller, étinceler » et l'éth *šanaya* « être beau ».

ÉLIE CAPSALI

ET SA CHRONIQUE DE VENISE

Parmi les historiens juifs du XVIe siècle, Elie Capsali, de Candie, occupe une place de premier ordre tant par la valeur des renseignements qu'il nous donne que par l'excellence de son style. Il a écrit deux Chroniques : l'une, celle de Turquie, composée dans l'année de la peste — 1523[1] — avec un Appendice qui la prolonge jusqu'en 1524; l'autre, celle de Venise, composée en 1517, mais dont il ne s'est conservé que la partie allant jusqu'en 1515.

Nous connaissons une partie du contenu de la Chronique de Turquie. Après que Philoxène Luzzatto en eut le premier signalé l'importance[2], des extraits en furent publiés par S.-D. Luzzatto[3], Soave[4], Viterbi[5] et, en dernier lieu, par Lattes[6]. Mais le titre de cette Chronique a été donné inexactement, même par ceux qui l'ont vue en manuscrit, en dehors de Neubauer[7]. Ainsi S.-D. Luzzatto remarque que certains indiquent comme titre *Séder Eliahou* — il a en vue Sabbataï Bass et Yehiel Heilpern — tandis qu'Azoulaï[8]

1. Commencée le 14 sivan et terminée le 25 éloul 5283, comme l'auteur l'indique dans l'épigraphe du quatrième livre. Le manuscrit utilisé par moi a exactement les mêmes dates que celui dont s'est servi Lattes dans ses לקוטים שונים מס' דבי אליהו (Padoue, 1869), p. 29 : התחלתי הספר הלז ביד' לסיון הרפג' והשלמתיו היום כה' לאלול הרפג', et la date du 25 éloul semble assurée par celle qui se lit une page plus loin dans mon manuscrit : ויהי בעצם היום הזה בכה' אלול שנת רב הפ"גר בכל המקום. Mais le 25 éloul était un samedi. Neubauer, *Catalogue Bodl.*, n° 2411, a כ"ב אלול ; mais il me semble que c'est une faute de lecture de la part de Neubauer, le ה de la cursive orientale ressemblant jusqu'à la confusion au ב de la cursive allemande. Quant à Capsali, je crois qu'il s'est trompé de date, ayant pris le 24 ou le 26 éloul pour le 25.

2. *Notice sur Abou Youssouf*, p. 9, note 1.

3. Voir Wiener, *Emek habacha*, Leipzig, 1858, Appendice III.

4. Dans le journal *Educatore Israelitico*, 1864, p. 147 et suiv.; 1865, p. 10 et suiv.

5. *Sermoni*, II, 124, note.

6. *Loc. cit.*

7. *Loc. cit.*

8. *Schem*, II, lettre ס.

a *De-bé Eliahou*; mais l'un et l'autre lui paraissent erronés, depuis qu'il a trouvé dans le manuscrit que l'auteur lui-même appelle sa Chronique, au chap. 166, אגרת דברי הימים. C'est exact et l'indication אגרת דברי הימים הללו se retrouve même deux fois encore (aux chap. 89 et 152). Seulement ce n'est pas le titre, mais le contenu de son livre que Capsali désigne de la sorte. L'ouvrage est une chronique (*Dibré Hayamim*), mais ne s'appelle pas ainsi. Comme l'auteur le précise dans sa préface, il a intitulé son livre *Séder Eliahou zoutta*, et le premier mot de ce titre y est essentiel, parce que ce qui importe surtout dans un écrit historique, c'est la bonne disposition des matières et l'ordonnance de la narration. Quant aux deux autres mots du titre, ils indiquent le nom de l'auteur ainsi que l'épithète de *ha-Katan,* « le petit » (en araméen *zoutta*), qu'il se donne régulièrement. En outre, ce titre est un modeste rapprochement du *Séder Eliahou rabba* cité dans le Talmud et dans le Zohar. Ces explications, que Capsali donne lui-même dans un passage inédit de sa préface, montrent que le titre de *De-bé Eliahou*, adopté par Lattes et déclaré seul exact par Michael [1], n'en est pas moins faux [2].

Quant à la Chronique de Venise, à laquelle Capsali lui-même renvoie dans trois passages de celle de Turquie [3], le titre en est bien connu — *Dibré Hayamim*, mais c'est tout. Si elle a échappé jusqu'ici à l'attention des savants, la raison principale en est qu'il n'en existe que deux manuscrits : l'un, incomplet, au British Museum (Add. 19.971); l'autre, un peu moins incomplet, chez le Dr Gaster, grand-rabbin honoraire à Londres. Avec une parfaite bonne grâce, M. Gaster a mis à ma disposition son manuscrit si précieux et je tiens à lui exprimer ici tous mes remerciements. Ce manuscrit (que je désignerai dans la suite par la lettre G. suivie de la page) compte 328 feuillets et remonte au XVIe-XVIIe siècle; il a été écrit plus ou moins correctement par plusieurs mains, tantôt en cursive orientale, tantôt dans une écriture mi-orientale et mi-italienne. Il était paginé à l'origine ; le dernier feuillet a le chiffre 345. Il manque donc en tout 17 feuillets, dont 3 au commencement et les autres en différents endroits au milieu. Le manuscrit est aussi incomplet à la fin, mais la lacune existait déjà dans le texte dont se servait le copiste.

1. *Or Ha-Hayim*, p. 165.

2. Steinschneider, *Geschichtsliteratur der Juden*, § 100, donne comme titre : דבי אליהו ou סדר אליהו.

3. Dans les chapitres 86, 89 et 152, l'auteur se réfère à son livre intitulé : ספר דברי הימים למלכי ויניציאה. Celui-ci a donc été composé le premier.

Le manuscrit G. contient d'abord la Chronique de Turquie avec l'Appendice [1], puis, du f° 278 *a* au f° 281 *a*, l. 8, une notice nécrologique en vers sur quatre victimes de la peste : Saül ha-Cohen (Aschkenazi), mort à Candie le 13 sivan 5283 (27 mai 1523) ; Joseph Algazi, médecin et prédicateur, exilé d'Espagne ; R. Juda Delmedigo, oncle de l'auteur, mort le 21 sivan 5623 [2] ; enfin, Elia Cohen. Ensuite et jusqu'à la fin du manuscrit (f° 345 *a*) s'étend la Chronique de Venise. Par son contenu aussi bien que par l'ordre des matières, le ms. G. concorde exactement avec celui qu'a décrit Lattes [3] et qui est au British Museum. Le passage où celui-ci s'arrête (au feuillet 427) se trouve dans G. au feuillet 431, l. 1 ; G. renferme donc à peu près 4 feuillets en plus.

Cette Chronique de Venise contient beaucoup de passages qui méritent d'être publiés, car ce sont de nouvelles contributions non seulement à la biographie de l'auteur et à l'histoire de la famille Capsali, mais aussi à l'histoire des Juifs et spécialement de ceux de l'Italie septentrionale ; en particulier, elle nous fait mieux connaître l'activité des écoles talmudiques du xve et du xvie siècles. Moïse Metz, qui a mis une lettre, en guise d'introduction, en tête du *S. Elim* de Joseph Salomon Delmedigo, imprimé en 1629 à Amsterdam, y cite la Chronique de Venise d'Elia Capsali comme une source pour l'histoire de la famille Delmedigo [4]. A part cette

1. La Chronique de Turquie ne se trouve, à part le ms. de Venise utilisé par Lattes et le ms. G., qu'à la Bodléienne, Cat. Neubauer, n° 2411, et au British Museum, Add. 19.971 ; encore manque-t-il, dans ce dernier ms., le début jusqu'au chap. 25. Le ms. de Venise, qui commence par אמר אליהו קפשאלי הקטן, se rapproche davantage de l'original de l'auteur que les deux autres, qui remontent à une copie faite par un élève de Capsali, comme on le voit par ce début : אמר הרב המובהק מורי ורבי אלופי ומיודעי כמהר"ר אליהו קאפשלי יצ"ו, ainsi que par ces mots du f° 228 *a* : אמר הרב המובהק האלוף מהר"ר אליהו קפשלי בספרו בן החכם השלם החכר' (בן) אלקנה נע'. Au surplus, le ms. de Venise concorde exactement avec G. Les menues divergences sont, en règle générale, des fautes de copie, soit dans un ms., soit dans l'autre. Quant au manuscrit du British Museum, il paraît concorder entièrement avec G.

2. Les dix lignes qu'il consacre à l'éloge de son oncle sont bien peu de chose à côté du panégyrique diffus autant qu'enthousiaste dont est l'objet Saül Aschkenazi (pas moins de cinq pages bien remplies). Il est évident qu'il n'était pas dans les meilleurs termes avec son oncle. Mais comme celui-ci était déjà mort en 1523, le rabbin de ce nom, dont Elie Capsali fut le collègue à Candie à partir de 1531 et avec qui il fut continuellement en conflit, doit être un homonyme. Je suppose que c'était son cousin, peut-être un fils de son oncle et prédécesseur Menahem Delmedigo. Corriger en ce sens Graetz, IX³, 36. Michael, p. 453, confond aussi les deux Juda Delmedigo.

3. *Loc. cit.*, p. 27.

4. Voir f° 29.

mention, l'ouvrage était complètement inconnu jusqu'ici et n'a encore été utilisé par aucun historien, car les quelques renseignements donnés par Lattes sur le manuscrit du British Museum, d'après les maigres indications de Zedner, ne permettent pas de se faire une idée même éloignée de la richesse du contenu de cette Chronique. Je me propose de l'arracher à un injuste oubli et, laissant de côté tout ce qui n'intéresse pas l'histoire juive, de résumer le reste, en publiant les textes hébreux qui s'y rapportent dans les *Pièces justificatives*.

I

Dans la préface qu'il a mise en tête de sa Chronique [1], l'auteur dit qu'il a composé celle-ci par reconnaissance pour les grâces particulières que Dieu lui a accordées, après avoir échappé sain et sauf aux troubles et aux périls des guerres dont les communautés juives ont tant eu à souffrir, non seulement dans le pays vénitien, mais aussi à Candie. Revenu heureusement chez lui de Padoue, en passant par Venise, il s'est proposé, le 25 éloul 5277 [2], de mettre par écrit l'histoire de ses tribulations et de son salut. Il racontera ainsi les guerres terribles dont il a été le témoin angoissé. L'ouvrage s'appellera *Dibré Hayamim* et sera un souvenir durable des épreuves que l'assistance divine lui a permis de surmonter.

Capsali commence par une courte histoire de la ville de Venise depuis sa fondation en 390. Il énumère les chefs ou, comme ils sont appelés par la suite, les doges de Venise depuis 706 jusqu'en 1523 [3] et rapporte brièvement leurs actes et le sort qu'ils ont eu, ainsi que les principaux événements qui ont marqué leur passage

1. *Pièces justificatives*, I.

2. Correspond au 12 sept. 1517. La date עזר"ה qu'on lit dans le texte ne signifie pas (5)282, mais 5277, la lettre ה indique les mille. C'est ainsi aussi qu'au chapitre suivant, la date ריב"ה qui revient plusieurs fois désigne l'année 5212.

3. Si Capsali nomme deux doges postérieurs à l'an 1517, Antonio Grimani (1521-1523) et Andrea Gritti (à partir de 1523), il n'en résulte pas que sa Chronique, commencée en 1517, n'ait été terminée qu'en 1523. Les notices qu'il consacre à ces deux doges ont été ajoutées après coup. Ainsi il dit du second : « C'est le même qui a entrepris de nombreuses guerres pour Venise, *comme nous l'avons écrit dans ce livre*, et maintenant on l'a nommé doge. » *A priori* même il est invraisemblable que Capsali, qui écrivait avec une facilité et une rapidité extraordinaires — sa grande Chronique de Turquie ne lui a demandé que deux mois et onze jours — ait eu besoin de six années pleines pour celle de Venise, dont l'étendue n'atteint pas le tiers de l'autre. Comme, en 1517, il n'était pas encore rabbin (je le montrerai plus loin) et avait, par conséquent, beaucoup de temps libre, il est très vraisemblable que sa Chronique, commencée en septembre 1517, fut terminée dans la même année.

au pouvoir. Nous apprenons ainsi un épisode de l'histoire des Juifs de Candie (qui appartenait à Venise), une affaire d'hostie qui s'y déroula de 1452 à 1454 et qui se termina à Venise à l'avantage des Juifs, grâce au doge Francesco Foscari, qui leur était favorable[1].

Une religieuse, nommée Ursa (אורשא), avait élevé contre les Juifs une accusation de profanation d'hostie[2]. Le juge d'instruction, Antonio Gradenigo, se rendit à Venise et soutint l'accusation auprès de la Avogaria di Comun, la plus haute instance judiciaire de la République. Le 26 janvier[3] 1452, Brando Balbi, duc de Candie, reçut de Venise l'ordre d'arrêter neuf des membres les plus considérés de la communauté juive. Après trente-cinq jours d'incarcération, ils furent transportés enchaînés à Venise, où ils arrivèrent après une cruelle traversée de quarante-neuf jours. Là ils furent enfermés isolément dans de sombres cachots et soumis à la torture. Deux d'entre eux succombèrent. On ne put leur arracher aucun aveu. L'affaire fut alors soumise au Grand Conseil. C'était un samedi après-midi, le 28 tamouz 5012 (15 juillet 1452). Le juge d'instruction et deux Avogadori, ainsi qu'un procureur de l'Avogaria, demandèrent la condamnation des Juifs. On passa au vote, les urnes circulèrent et, sur les 439 conseillers présents, 220 se prononcèrent en faveur des Juifs, pour lesquels le doge était particulièrement bien disposé, 130 contre les Juifs, tandis que 89, ne se jugeant pas suffisamment éclairés[4], n'étaient ni pour

1. *Pièces justificatives*, II.

2. G., 286 *a*, porte העלילו את ק"ק קנדיאה בעלילת מלה. Il est clair que le dernier mot n'est pas exact, n'offrant aucun sens. Il est répété 286 *b* : פטרונו מעלילת המלה. Or, il se trouve que Capsali mentionne aussi cette accusation dans sa Chronique de Turquie, chap. 86 (G., 98 *a*), où il raconte comment Antonio Grimani, qui commandait en chef dans la guerre contre les Turcs, amena, par sa faute, en 1499, une grave défaite des Vénitiens. « Alors fut prise la résolution de faire juger Grimani par le grand Conseil, ce qui ne s'était jamais fait à Venise, sinon pour les Juifs, dans l'accusation de... (בעלילת הטלה), qu'on avait élevée contre eux, comme je l'ai écrit dans la Chronique de Venise. » Dans ce passage aussi, הטלה est une corruption du mot primitif, et ce mot — cela résulte des deux fautes — ne peut avoir été que המצה. Dans les deux passages, les copistes — la différence des écritures montre que ce n'était pas le même — n'ont pas bien lu le mot en question ou ne l'ont pas compris, parce qu'un Juif quelconque en Turquie, au XVIe ou au XVIIe siècle, n'avait jamais entendu parler d'une profanation d'hostie et ne connaissait sans doute pas le sens d'hostie donné au mot hébreu מצה.

3. La date, avec le mois chrétien, dans l'hébreu.

4. G., 286 *a* : ופ' באלוטי'ש נוא שינצי'ר « et 80 suffrages *non sinceri* ». Il faut lire ופ"ט pour obtenir le total des votants 489. A la page suivante, il y a, en effet, ופ"ט שנציאר, mais là il faut corriger en ופ"ט נוא שינציר. On appelait « non sinceri », à Venise, les suffrages qui n'étaient ni pour ni contre ; dans le calcul de la majorité, ils comptaient pour l'acquittement. Voir Rezasco, *Dizionario storico*, *s. v.* « *sincero* », et Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, II, 96.

une condamnation, ni pour un acquittement. Le 9 août, les prisonniers furent mis en liberté ; treize jours après ils étaient de retour à Candie.

Le juge d'instruction prénommé fit appel de la sentence d'acquittement auprès de la Avogaria, prétendant que quelques conseillers avaient été corrompus par les Juifs. L'affaire fut examinée en mars 1453 et, en juillet, un des conseillers, Ironimo Labardo, fut condamné pour corruption à un an de prison et à cinq ans d'exclusion du Grand Conseil. Les Juifs étaient à nouveau menacés d'une condamnation. Le 26 mai (le dimanche 28 iyar [1]) 1454, le Grand Conseil délibéra sur l'appel du juge d'instruction. Environ 187 conseillers furent écartés comme étant de parti-pris, sur la proposition du procureur de la Avogaria, et il ne resta que 310 votants [2]. Après de nombreuses plaidoiries, on passa au vote. Il y eut 143 suffrages contre les Juifs, 95 pour et 72 « non sinceri ». La séance fut alors ajournée [3]. Le 7 juin 1454 (vendredi 11 sivan), le Grand Conseil se prononça enfin. Sur les 506 membres présents, on compta 261 voix pour les Juifs, 120 contre et 125 « non sinceri », qui s'ajoutaient à la majorité pour l'acquittement. On était convaincu, parmi les conseillers, que cette majorité favorable aux Juifs aurait dépassé 400 voix si, pour une raison quelconque, on avait procédé à un nouveau scrutin. Le 17 tamouz (13 juillet 1454), un samedi après-midi, la nouvelle de l'acquittement définitif des Juifs arriva à Candie, où elle fut accueillie par des transports de joie et des actions de grâces envers Dieu : ce n'étaient pas seulement les Juifs de Venise et de Candie, mais ceux de tous les pays chrétiens qui étaient sauvés d'un danger mortel.

Du doge Barberini (1491-1502), Capsali raconte aussi qu' « il aimait les Juifs, qui, grâce à lui, échappèrent à de nombreuses accusations mensongères » (G., 287 *b*).

II

A partir de la fin du XIVe siècle, la situation des Juifs d'Allemagne étant devenue intolérable en raison des calomnies, vexations et persécutions dont ils étaient sans cesse les victimes, beaucoup d'entre eux, dit Capsali, émigrèrent dans l'Italie septen-

1. La date hébraïque est ajoutée par moi.

2. Lire ש״ר au lieu de ש״ר, comme il résulte des lignes suivantes du texte.

3. A Venise, les questions personnelles devaient être examinées au moins deux fois ; voir Kretschmayr, *l. c.*

trionale où ils espéraient trouver la sécurité et le repos sous la protection des lois justes de la République de Venise. Comme exemples des fausses accusations dont les Juifs allemands avaient à souffrir, Capsali rapporte trois histoires qui lui ont été racontées à Padoue par des gens dignes de foi. Mais ces récits ne contiennent presque aucune précision ni quant aux dates et aux lieux, ni même quant aux personnages ; aussi font-ils l'impression de légendes du folklore juif[1].

La première histoire est celle d'un riche Juif d'Allemagne, qu'un noble, par jalousie, avait choisi pour en faire la victime de sa méchanceté. Il corrompit un cordonnier et l'incita à coudre une image du Crucifié sous la semelle d'un soulier commandé par le Juif. Le cordonnier devait, une dizaine de jours après la livraison du soulier, se faire passer pour mortellement malade et mander un confesseur pour lui avouer que, corrompu par le Juif, il avait consenti à coudre une image du Crucifié sous la semelle du soulier. Le cordonnier suivit les instructions du noble. La suite et la fin de l'histoire manquent dans notre manuscrit, qui présente ici une lacune de deux feuillets (les f°s 289-290).

Il manque aussi le début de l'histoire suivante, où il est question d'un prêtre qui voulait anéantir les Juifs au moyen d'une fausse accusation. Afin de se faire passer pour un saint, dont les paroles devaient être acceptées avec une foi sans réserve, il s'offrit à passer de nombreuses journées en prières, sans manger ni boire, dans une cellule fermée et étroitement surveillée de l'extérieur, sans que ses forces en fussent diminuées. Mais il avait conservé un cierge d'une grosseur exceptionnelle, dans le creux de laquelle était cachée une grande quantité d'aliments et de boisson, et il se nourrissait ainsi en secret. La chose parut suspecte au roi qui n'aimait pas le prêtre et qui ne voulait pas la mort des Juifs. Il fit creuser un trou dans le mur de la cellule et, sans se faire remarquer, observa le prêtre ; il le surprit ainsi au moment où il ouvrait le cierge pour en retirer de l'eau et du pain. Le roi ne fit part de sa découverte qu'aux Juifs. Quand enfin le prêtre, l'épreuve terminée, eut obtenu une audience publique, dans laquelle les Juifs devaient être condamnés au bûcher, un de ces derniers, respectable vieillard, s'avança et pria le roi de lui permettre de dire un mot avant le prononcé du jugement. Le roi

1. Aussi ne donnerai-je qu'un extrait de ce morceau (G., 288 *a*-294 *b*), sans le texte hébreu, qui est, d'ailleurs, incomplet dans notre ms. Je ne saurais indiquer de source plus ancienne pour ces trois historiettes.

ayant autorisé le Juif à prendre la parole, celui-ci raconta qu'un ange lui avait révélé dans un songe le mystère du prêtre jeûnant et priant : on n'avait qu'à examiner l'intérieur du cierge pour se convaincre que l'ange avait dit la vérité. Le roi feignit la surprise et procéda lui-même à l'enquête. La fourberie fut démasquée et les Juifs furent sauvés. Quant au prêtre, il fut, sur l'ordre du roi, décapité et le tronc de son cadavre fut brûlé sur le bûcher préparé pour les Juifs (G., 291 *a*-293 *a*).

La troisième histoire est celle de R. Avigdor (G., 293 *b*-294 *b*). C'était un éminent rabbin et savant d'Allemagne, versé dans toutes les sciences, particulièrement dans la connaissance des langues, bref unique en son temps. Il avait ses entrées à la cour et jouissait de la considération du roi et des seigneurs[1]. Avec la permission du roi, il soutint, dans le palais royal, une controverse publique avec un prêtre qui voulait mal de mort aux Juifs et qui combattait sans merci leur religion. Il remporta un tel succès qu'après un duel oratoire qui n'avait pas duré moins de vingt-quatre heures, le prêtre dut s'avouer vaincu et que les témoins, le roi et les princes restèrent persuadés de l'excellence de la religion juive. Les leçons de R. Avigdor amenèrent fatalement le roi à embrasser d'abord le judaïsme en secret; puis il s'appliqua à dégoûter ses sujets du christianisme par des ruses telles que la fréquentation de l'église trois fois par jour, la communion journalière (et non mensuelle), etc.; enfin, il entreprit de les amener au judaïsme, qu'il pratiquait consciencieusement, instruit par R. Avigdor. Au bout de quelques années, la chose s'ébruita. Les autres souverains chrétiens tentèrent à plusieurs reprises de détourner le roi du judaïsme en se servant d'hommes influents, dont des dignitaires ecclésiastiques. Tout fut vain. Pour obtenir sa soumission, ils eurent même recours à la force des armes, mais ne furent pas plus heureux. On s'avisa alors de s'emparer de lui par ruse. De Rome il fut invité à comparaître devant le pape avec son maître juif pour y décider dans une controverse publique la question de la vraie religion. S'il était vainqueur, les chrétiens embrasseraient le judaïsme; vaincu, il devait, lui et son maître, se convertir au christianisme. Confiant dans la sagesse de son maître et dans la foi jurée des chrétiens qui le provoquaient, le roi était prêt à accepter sans débat. Mais R. Avigdor lui conseilla la plus grande

1. Il s'agit certainement de R. Avigdor Kara, de Prague, qui s'honorait de l'amitié de l'empereur Wenceslas (dont les Juifs disaient qu'il ne faisait pas grand cas du christianisme, voir Polak, *Halichot Kédem*, p. 79).

prudence et le décida à ne faire le voyage de Rome qu'après la livraison de nombreux otages, la plupart fils et frères de princes. Arrivé à Rome, il fut « travaillé » par tous les moyens de persuasion à revenir au christianisme. Mais comme il restait ferme, il fut, ainsi que son maître, arrêté, en violation de la parole donnée, et mis à mort. A la nouvelle de ce parjure, les otages furent exécutés sans pitié. Les pères et les frères, qui les réclamèrent et qui voulurent les reprendre, trouvèrent les portes de la ville fermées et virent les cadavres de leurs proches sur les créneaux de l'enceinte. Ils revinrent avec une armée pour s'emparer de la ville et venger le meurtre des otages, mais ils furent repoussés et durent s'en retourner comme ils étaient venus. Quant aux habitants de la ville, depuis ce temps ils ne furent ni entièrement chrétiens, ni complètement convertis au judaïsme, mais suspendus entre les deux religions, jusqu'à ce jour. C'est en ces termes que Capsali termine son histoire de R. Avigdor.

III

Depuis l'exécution de ces otages, continue-t-il [1], les Juifs d'Allemagne étaient l'objet de l'horreur des princes allemands, « une épine dans leurs yeux », et la haine des chrétiens envers les Juifs s'accrut sans cesse. De nombreuses communautés, grandes et célèbres, furent massacrées. On en voulait surtout aux étudiants talmudistes des « yeschibot », qui s'en retournaient chez eux aux vacances [2]. C'est ce qui arriva, par exemple, en 1254, à l'école talmudique du célèbre R. Netanel [3]. Beaucoup de ses professeurs et de ses élèves furent tués en cours de route. Des faits semblables se sont passés hors d'Allemagne du temps de R. Elie Capsali [4]. Comme celui ci, accompagné de plusieurs amis, les uns rabbins et les autres disciples, voyageait de sa « yeschiba » à une autre, toute la compagnie fut attaquée en route par des brigands et

1. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, III.

2. Dans le texte hébreu (G., 295 *a*) : בין הזמנים ; c'est ainsi qu'on appelait les mois de nissan et de tischri, comme l'auteur le dit plus loin (269 *a*).

3. Sans doute Netanel de Chinon, mort martyr (Zunz, *Literaturgeschichte*, 363).

4. Cet Elie Capsali, dont notre auteur porte le nom, est le père de Moïse Capsali, grand-rabbin de Constantinople, et celui-ci était un grand-oncle de l'auteur, comme il résulte de Lattes, note ט"י et p. 38, l. 1, où notre Elie écrit : « Mon père avait été pendant de nombreuses années le disciple de son oncle R. Moïse C. à Constantinople. » Au lieu de והוא חמודו que donne Lattes, il faut lire d'après G. : דודו וחמודו. Elie Capsali l'Ancien était donc l'arrière-grand-père de son homonyme le Jeune.

mise au pillage ; presque tous périrent sous les coups. R. Elie lui-même resta sur le terrain à demi-mort. Des marchands en voyage vinrent à passer et l'aperçurent baignant dans son sang parmi des cadavres. Ayant remarqué qu'il était encore en vie, ils le relevèrent et l'emportèrent jusqu'à la ville la plus proche, où il resta encore longtemps malade de ses blessures. C'est ainsi encore que le célèbre rabbin Jacob Margolies l'Ancien fut chassé de sa ville [1] avec ses élèves, en sorte qu'il n'en put rester deux ensemble.

L'accusation du meurtre d'enfants chrétiens donnait souvent aux chrétiens [2] un prétexte pour maltraiter les Juifs et même pour les tuer, surtout aux environs de la fête de Pâques. De ce fait le séjour en Allemagne était des plus pénibles pour les Juifs ; beaucoup émigraient où ils pouvaient. Mais quand la nouvelle des lois équitables de la République de Venise et de ses autres grands mérites se fut répandue parmi eux, beaucoup s'y rendirent et y trouvèrent le repos et la sécurité.

Bientôt des écoles talmudiques furent fondées dans plusieurs villes d'Italie. Les professeurs étaient généreusement soutenus. Car les Juifs de ce pays étaient favorisés par la fortune ; le commerce des marchandises comme aussi le trafic de l'argent leur rapportaient de grands bénéfices. Depuis cent trente ans et davantage (l'auteur écrit en 1517), l'étude du Talmud est cultivée avec ardeur en Italie, tandis que la science non-juive [3] est négligée.

Un des premiers et des plus grands talmudistes de ce pays fut R. Moïse [4] Landau, père de l'auteur de l'*Agour*. Attiré par le renom de sa science, R. Moïse Capsali [5], fils du R. Elie précité, se rendit auprès de lui et étudia dans sa yeschiba jusqu'à la mort du maître. Après lui vint R. Ascher, surnommé Eskan [6], qui descen-

1. La localité n'est pas indiquée. Il s'agit sans doute de Nuremberg, où R. Jacob Margolies l'Ancien était rabbin au milieu du xve siècle.

2. Pour « enfants chrétiens », le texte hébreu (295 *a*) emploie le mot שֶׁקְצִים (ainsi ponctué dans le manuscrit), terme courant chez les Juifs allemands, tandis que, pour « chrétiens », il dit שִׁקְצִים, qui est naturellement pour שִׁקֻצִים : la confusion du *patah* et du *kameç* est des plus fréquentes dans les manuscrits d'origine italienne ou orientale.

3. L'auteur pense surtout à la philosophie.

4. Erreur : le père de R. Jacob Landau, l'auteur du *S. ha-Agour* (imprimé pour la première fois vers 1490), ne s'appelait pas Moïse, mais Juda Lœwe (לִיווא).

5. C'est lui qui devint plus tard grand-rabbin de Constantinople.

6. Il s'agit de R. Ascher, surnommé Enschen (prononcez : Ens-chen, en hébreu ענשכין). L'auteur, qui parlait italien et ne pouvait prononcer le *ch* allemand, a fait de ce surnom Eskan, en hébreu עֶסְקָן. Ce R. Ascher, fils d'Isaïe, disciple de R. Jacob Weil, avait d'abord demeuré à Augsbourg, puis (en 1465) à Ulm ; dans ses vieux

dait d'une belle famille allemande. Il dirigea la yeschiba de Padoue et fut le maître de R. Juda[1] Minz. Il réunit autour de lui de nombreux élèves éminents et subtils ; même des rabbins d'une grande science et qui avaient déjà reçu l'ordination figuraient couramment parmi ses disciples. Mais, dans sa vieillesse, il devint aveugle et perdit ses forces physiques et intellectuelles.

Son successeur à la tête de la yeschiba fut son élève favori R. Juda Minz, qui porta l'école à son apogée et l'éleva au rang des plus célèbres de son temps. De toutes parts les disciples y affluaient. Parmi eux, note l'auteur, se trouvait, comme élève payant, son père Elkana. R. Juda Minz recevait de la communauté de Padoue un traitement annuel de cent ducats[2] ainsi que le logement; il avait une grande maison à sa disposition. Moyennant quoi il devait enseigner gratuitement et laisser à chacun de ses élèves gratuits une chambre dans sa maison. Les élèves mangeaient en commun, mais à leurs frais ; ils avaient coutume de se livrer, à table, à des discussions talmudiques.

Voici quel était l'ordre des études. Chaque matin, R. Juda se rendait d'abord dans sa yeschiba, où il discutait avec les rabbins sur un thème talmudique. Le « pilpoul » terminé, il retournait dans sa maison où il exposait un morceau de « halacha » pour les commençants et pour les élèves moyennement doués. Il n'y avait pas pour lui d'obligation d'enseigner un nombre d'heures déterminé. Après le repas, vers le soir, arrivaient les élèves les plus avancés et particulièrement subtils, auxquels il exposait un morceau de « tossafot ». Les fils de riches, qui avaient un des rabbins comme professeur particulier, étudiaient avec celui-ci de la « halacha » dans la matinée et, vers le soir, des « tossafot ». A chaque jour ouvrable, sauf le vendredi, après l'office du matin, R. Juda se rendait, avec les disciples qui demeuraient dans sa maison, dans un petit bâtiment appelé « la yeschiba » et situé dans la cour de la grande synagogue de Padoue. Les auditeurs s'asseyaient en cercle sur les bancs de la yeschiba. C'est là que se réunissaient les rabbins et les maîtres avec leurs élèves. R. Juda mettait une question en discussion et chacun, d'après son rang,

jours, il se rendit à Padoue avec son disciple favori R. Juda Minz, qui était aussi son parent. Il vivait encore en 1483. Voir Weiss, *Dor*, V, 280 et s., et Michael, *Or ha-Hayim*, *s. v.*

1. Capsali écrit régulièrement יודא et non יהודה, parce que ce nom propre se prononçait toujours chez les Juifs allemands « Juda » et non « Jehuda ».

2. En hébreu פרחים, c'est-à-dire *fiorini*, des « florins d'or » de Florence qui, à Venise, s'appelaient des ducats.

prenait la parole à son tour. C'est ensuite seulement que n'importe qui pouvait interroger et répondre à son gré. Il en résultait une joute oratoire des plus animées, ce qu'on appelait le « pilpoul » ; en règle générale, chacun discutait avec un contradicteur à peu près aussi savant. Le tout sans se servir de livres, car tous connaissaient la halacha dont il s'agissait ; seul le « Rab »[1] avait un exemplaire du Talmud devant lui. La discussion était menée dans le bruit ; « c'était à travers l'école comme un frémissement sacré ». Le « pilpoul » durait une heure et même davantage. Finalement R. Juda ouvrait son livre et indiquait avec précision le passage que tous devaient préparer pour le jour suivant. Les auditeurs rentraient alors chez eux et chaque rabbin étudiait avec ses élèves particuliers le pensum du lendemain. R. Juda faisait de même avec ses élèves. C'était ainsi chaque jour jusqu'au jeudi inclusivement. Le vendredi, chaque élève étudiait seulement pour soi. Le samedi après-midi, après la prière de Minha, R. Juda exposait à ses disciples un texte halachique avec tossafot, tandis que les autres rabbins en faisaient autant avec les leurs. Le dimanche matin, on recommençait comme d'habitude à la yeschiba. Les études se poursuivaient ainsi toute l'année. Toutefois, à partir du 1er nissan et du 1er tischri, il y avait, en raison des fêtes, des vacances d'un mois, appelées בין הזמנים, « entre les époques » (entre les deux semestres scolaires). On voyait alors chaque fois une partie des élèves, dont plus d'un venus de très loin et même mariés, s'en retourner chez eux. Ceux qui restaient à Padoue étudiaient pendant les vacances, chacun avec son maître, les prescriptions religieuses relatives aux fêtes.

Il y avait des yeschibot de ce genre dans d'autres villes italiennes, toutes dirigées par des hommes de valeur. Mais celle de Padoue était la plus considérée, grâce à R. Juda Minz, qui l'emportait sur tous. A côté de lui, d'autres rabbins éminents exerçaient leur activité dans la même ville :

1. R. Kaufmann[2], d'une famille distinguée d'Allemagne et qui jouissait d'une renommée sans tache ;

2. R. Isaïe, fils du R. Ascher nommé précédemment, antagoniste de R. Juda Minz dans le « pilpoul ». C'est lui qui donna au fils de celui-ci, Abraham Minz, l'ordination rabbinique ;

1. Aujourd'hui encore, chez les Juifs allemands, le rabbin est appelé « le Raw ».

2. מהר"ר כפמן. Prononcer : « Kafmann ». C'est le nom allemand « Kaufmann », un peu modifié dans la prononciation italienne.

3. R. Jacob le Pieux, homme vraiment dévot et grand cabbaliste, fut aussi le maître de R. Elkana Capsali en cabbale ;

4. R. Zevel[1], distingué par sa perspicacité et remarquablement versé dans les ouvrages des décisionnaires, particulièrement dans les « Tourim » ;

5. R. Yohanan, extrêmement subtil, mais par cela même peu partisan de l'explication simple et conséquemment seule juste ; lui aussi d'extraction distinguée ;

6. R. Hayyim Carmi[2], excellent talmudiste, venu de France, qui ne fréquentait pas la yeschiba, parce qu'il avait une manière particulière d'étudier le Talmud. Un jour, rapporte encore notre auteur, mon père R. Elkana pria son maître R. Juda Minz de bien vouloir discuter une fois avec ce rabbin. On en vint là finalement. La discussion dans la yeschiba se fit en hébreu, le Français ne comprenant pas l'allemand et réciproquement. Mais quand Carmi vit qu'ils ne pourraient jamais s'entendre dans le pilpoul, il renonça à venir à la yeschiba ;

7. R. Isaac Ingelheim Segal[3], qu'Elie Capsali connaissait personnellement, de Candie encore, comme un rabbin éminent. Déjà son père avait vécu à Candie ;

8. R. David ha-Lévi, fils de R. Eléazar d'Allemagne, d'une origine particulièrement distinguée. Sa perspicacité extraordinaire et la considération dont jouissaient ses parents lui avaient valu l'ordination rabbinique à l'âge de vingt-huit ans seulement ;

9. R. Simon, dit Schmenke, grand talmudiste, dirigea la yeschiba de Mestre (près de Venise) ;

10. R. Juda, dit Lapp (?)[4], homme très considéré et maître éminent à Brescia, qui forma beaucoup d'élèves ;

11. R. Hiyya, remarquable par sa perspicacité autant que par sa piété ;

12. R. Mendlin, un des notables de Padoue, frère de R. Ascher Meschoullam[5], homme instruit et riche, qui laissa, en mourant, à

1. En hébreu זיבול, de זבולן.

2. קרמי. De là vient le nom de Crémieux.

3. Segal veut dire Lévi. Ce rabbin est cité dans la lettre de Capsali à Joseph Taïtatzak, sous le nom de Isaac Lévi Ingelheim Aschkenazi, comme un élève de R. Joseph Colon (voir Graetz, VIII³, 445, et Lattes, p. 16).

4. מהר"ר יהודה הנקרא לאף [Löw?].

5. Ascher Meschoullam, appelé aussi Anselmo dil Banco (Delbanco), était banquier à Padoue, puis à Venise. Lors de la prise de Padoue par les Vénitiens, le 17 juillet 1509, sa maison de banque fut complètement pillée. Le lendemain, il se plaignit amèrement, avec d'autres victimes, à la Signoria de Venise, mais avec peu de succès (Sanuto, *Diarii*, VIII, 527). Le 28 octobre 1512, les banquiers Anselmo dil Banco et

ses deux filles 14.000 ducats et quantité de bijoux précieux ; 13, 14, 15 et 16. R. Beër[1], R. Zaccaï, R. Hirtz[2], R. Samuel Mester[3], tous talmudistes de valeur et élèves de R. Juda Minz dans sa yeschiba[4]. Celle-ci comptait encore nombre de talmudistes très subtils et tout à fait éminents, qui, par modestie, n'avaient pas voulu recevoir l'ordination rabbinique, et, à côté d'eux, un grand nombre d'élèves (*Bahourim*) du plus grand mérite. Jeunes gens et vieillards d'Allemagne abandonnaient leurs yeschibot et allaient en Italie pour y poursuivre leurs études dans les célèbres écoles talmudiques de ce pays.

IV

Elie Capsali, poussé, lui aussi, par le désir ardent de fréquenter la célèbre yeschiba de R. Juda Minz, pria son père, qui y avait étudié lui-même, de l'envoyer à Padoue[5]. Son père y consentit et le congédia avec force bénédictions et recommandations, le mettant surtout en garde contre l'étude des sciences étrangères. Muni de beaucoup d'argent et de lettres de recommandation, Capsali se mit en route. Un vendredi, avant le commencement du sabbat, il s'embarqua sur le vaisseau qui, venu de Jaffa, se rendait par Candie à Venise. A minuit, le sabbat 20 heschvan 5269[6], le

son associé Abraham (sans doute aussi membre de la famille Meschoullam) annoncèrent leur faillite à Venise. Ils furent arrêtés aussitôt après, mais remis en liberté au bout de quelques jours contre paiement de l'impôt dont ils avaient été taxés (Sanuto, XIV, 270 et 344). Ascher et Hayyim Meschoullam n'en continuèrent pas moins leur affaire de banque à Venise (Sanuto, XX, 138 : banchieri Anselmo et Viviam). Ascher Meschoullam mourut le 1er iyar 5292 ; son épitaphe est reproduite dans *Kokhebé Içhak*, n° 15, p. 16, et dans *Kenesset Israël*, III, 580. Sur la famille Meschoullam et ses ramifications, voir Wachstein, *Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien* (1912), I, 458.

1. מהר"ר באר, à lire sans doute בְּאֵר, de même que R. Sabbataï באר, l'auteur des Consultations באר עשק, imprimées à Venise en 1674, s'appelait sûrement Beër et non Bar.

2. מהר"ר חירצי. Capsali, italien, rend la *h* aspirée de l'allemand par un *het*, parce que la *h* italienne est muette. Il sera encore question de R. Hirtz (non Hertz, car le vrai nom devrait être Hirsch, sur nom de Nephtalie). C'est le riche Nephtalie Hirtz Wertheim de Padoue, dont la querelle avec R. Juda Minz est mentionnée par Graetz, IX[3], 207.

3. מישטיר. C'est le nom allemand Mester (= Meister) et non Mestre, nom d'une localité en Italie. Ce dernier est toujours marqué dans le manuscrit par un petit trait sur le mot.

4. Quelques-uns sont cités dans les Consultations de R. Juda Minz.

5. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, IV.

6. Le 14 octobre 1508. Le texte hébreu porte ב' לחדש חשון, mais il faut corriger ב en כ, car l'auteur ajoute qu'on était lors dans la semaine de la péricope *Vayéra*, ce qui est impossible le 2 heschvan ; de plus le 2 heschvan 5269 était un mardi.

vaisseau leva l'ancre ; après une traversée orageuse, il arriva à Venise le 19 kislev[1]. Là, Elie fut salué cordialement par R. Joseph Yerouschalmi, le chef considéré de la yeschiba de Brescia. R. Joseph lui demanda s'il savait quel lien de parenté l'unissait à Sabbataï Capsali, autrefois naguid de Jérusalem. « Je me souviens, répondit Elie, avoir entendu mon père dire que c'était un de mes ancêtres. » R. Joseph l'invita alors à l'accompagner à Brescia ; il aurait soin de lui comme de son propre enfant, car ses ancêtres de Jérusalem avaient été des élèves de R. Sabbataï Capsali et il en gardait une reconnaissance éternelle à la famille Capsali. Il voulut savoir aussi si les écrits cabbalistiques de R. Sabbataï se trouvaient dans la famille. Elie le demanda par lettre à son père, qui lui répondit que, d'après une source sûre, les commentaires cabbalistiques en question étaient conservés, non à Candie, mais à Jérusalem.

L'invitation de R. Joseph Yerouschalmi fit une profonde impression sur Elie, et il fut bien près de se rendre à Brescia au lieu de Padoue. Mais ses parents de Padoue, où il arriva le 27 kislev[2] (le lundi 20 novembre), les Delmedigo, et d'abord sa tante Schifra, veuve de R. Youdlin, née Delmedigo, et la belle-mère de celle-ci, Rébecca, ne voulurent pas le laisser partir, et il dut donner une réponse négative à R. Joseph, qui l'avait accompagné.

R. Juda Minz lui réserva un accueil extrêmement cordial. Le vieux maître se rappelait avec joie que le grand-oncle d'Elie, Moïse, avait été son ami de jeunesse et Elkana, le père d'Elie, son élève. Il recommanda à son fils Abraham de prendre les plus grands soins du jeune Capsali et de se charger lui-même de son instruction.

V

Il ne devait pas être donné à Capsali de rester longtemps à l'école de ce maître vénéré. Huit jours après son arrivée[3], R. Juda

1. Le dimanche 12 novembre.

2. Voir la note suivante. Le texte hébreu porte comme date le 3e jour de Hanouca.

3. R. Juda tomba malade le vendredi 1er tébeth 5209, septième jour de Hanouca et mourut dans la nuit suivante. Comme C. indique le 3e jour de Hanouca pour son arrivée à Padoue (ואבוא האוהלה בשלשה לחנוכה ברס"ט), l'indication d'après laquelle R. Juda Minz tomba malade huit jours après son arrivée (ויהי מקץ שמונה ימים אחרי בואי אל המנוחה ואל הנחלה חלה מהר"ר יודא מינץ) ne paraît pas très exacte. Le moyen le plus simple d'écarter cette petite contradiction est de maintenir la date du vendredi 24 kislev pour l'arrivée de C. à Padoue et d'admettre qu'il s'y est installé le lundi 27 kislev. Les mots בואי אל המנוחה ואל הנחלה désigneraient ainsi l'arrivée d'Elie à Padoue, but du voyage, tandis que les mots ואבוא האהלה signifieraient qu'il a trouvé une maison où loger.

tomba malade[1] et si gravement qu'il sentit aussitôt sa fin proche. Une petite heure avant sa mort, il fit venir à son chevet tous les rabbins de Padoue, dont R. Isserlès[2], qui devait devenir le maître particulier d'Elie. Après les avoir tous exhortés au devoir sacré de l'étude de la Tora et de la pratique de la religion, il conféra à R. Isserlès, son élève, l'ordination rabbinique au moyen de l'imposition des mains et lui donna sa bénédiction. Elie Capsali et son cousin Abba Saül Delmedigo, qui étaient également présents, reçurent sa bénédiction. Ensuite s'avança son fils Abraham avec ses enfants ; ils furent, chacun à son tour, embrassés, baisés et bénis par le vieillard. Il s'éteignit alors doucement, le vendredi[3] soir, vers neuf heures. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt dix-huit ans et avait dirigé pendant trente-sept ans la yeschiba de Padoue, devenue si florissante grâce à lui.

Le lendemain, dans l'après-midi du sabbat, après l'office, les notables de la communauté de Padoue se réunirent dans la grande synagogue pour délibérer sur les obsèques fixées au lendemain. On décida que, le jour de l'inhumation, toute la communauté — jeunes et vieux — jeûnerait, que tous les magasins resteraient fermés, que tous les travaux seraient arrêtés. Il fut aussi décidé que la chaire de la yeschiba et les appuis[4] de bois, auxquels les controversistes s'appuyaient pendant le pilpoul, seraient abattus et qu'on en ferait des planches pour le cercueil du défunt. La bière devait être portée jusqu'au cimetière sur les épaules de tous les rabbins et notables et entourée pendant tout le convoi de porteurs de torches. Toutes ces résolutions furent prises dans l'assemblée de la communauté en l'honneur du maître et avec le consentement de son fils Abraham.

Le lendemain, à l'issue de l'office du matin, toute la communauté se transporta à la maison mortuaire. Celle-ci possédait une cour étendue, dans laquelle se trouvait une très grande chambre. Les murs de la chambre furent tendus de noir, les bancs recouverts

1. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, V.

2. Appelé aussi Israël Aschkenazi, voir les Consultations *Oholé Tam*, n° 2, et *Zekan Aharon*, n° 3 *i. f.*

3. Le 25 novembre 1508 (2 tébeth 5269). Il faut rectifier dans ce sens les indications de tous les biographes. Graetz (*Geschichte*, VIII³. 429) erre aussi en affirmant que R. Juda a dépassé l'âge de 100 ans et qu'après avoir dirigé pendant 47 ans la yeschiba de Padoue, il est mort en 1509. L'année hébraïque 269 est exacte, mais non l'an 1509.

4. Le mot hébreu הסמוכות désigne les pupitres correspondant aux bancs, ce qu'on appelle les « Staender ».

d'étoffes noires. Autour du corps, placé dans une bière surélevée, les livres du défunt étaient rangés dans des armoires. Au chevet, un vase de terre contenant un fragment de Séfer-Tora, qui devait être enterré avec le maître. Autour des livres étaient assis en cercle les plus proches parents du défunt, son fils aîné Abraham, avec ses fils, et un second fils, tous enveloppés dans leurs talets. Les autres assistants se pressaient sur les bancs.

La cérémonie commença. Quarante cierges de cire blanche, dont chacune coûtait neuf *marcelli* [1], furent distribuées aux rabbins et aux notables de la communauté, ainsi qu'à des disciples particulièrement considérés. Les porteurs se placèrent deux par deux autour de la bière, entièrement recouverte de serge noire. Chacun d'eux avait un partenaire, qui lui correspondait à peu près par le rang et par l'âge. Elie Capsali était à côté de son oncle R. Juda, fils de R. Elie Delmedigo. Les cierges furent allumés, et le rabbin Isserlès, que R. Juda Minz avait ordonné sur son lit de mort, monta en chaire pour prononcer l'oraison funèbre qui dura jusqu'à midi. Les cierges furent alors éteints et le cercueil fut porté jusqu'au cimetière par tous les savants et étudiants de la yeschiba et par les membres les plus considérés de la communauté ; ils se relayaient dans ce service d'honneur, auquel nul n'était admis qui n'en fût entièrement digne. Quand le convoi eut atteint le cimetière, les cierges furent rallumés et de nouveaux discours de circonstance furent prononcés. R. Hirtz [2] récita en pleurant les prières et déplora la perte irréparable qu'on avait faite. Le vase avec le parchemin qu'il contenait fut alors mis dans la fosse à la tête du mort, et celui-ci fut confié à la terre, tandis que l'assistance pleurait à chaudes larmes. Les cierges furent éteints et les parents en deuil furent reconduits par toute la communauté dans la chambre où la cérémonie funèbre s'était déroulée. De nombreuses allocutions, prenant pour texte les mots וזאת ליהודה (Deutér., XXXIII, 7), y furent encore prononcées jusqu'à la fin de la journée.

Le septième jour après la mort de R. Juda Minz, on convoqua dans la grande synagogue tous les membres de la communauté

1. Le « marcello » ou « marzello » était une monnaie vénitienne en argent, qui valait environ 10 « centesimi », d'après Mutinelli, *Lessico veneto*, *s. v. Marcello*. Dans sa Chronique de Venise, Capsali écrit que, sous le doge Nicolo Marcello, nommé en 1473, on fabriqua une monnaie d'argent qu'on appela « marcello » et qui était d'une valeur de dix « mercati » (G., 287 *a*).

2. Ce nom revient souvent chez Capsali, orthographié tantôt הירץ, tantôt חירצי ou חירצין.

qui contribuaient au traitement du rabbin (100 ducats par an) et qui payaient encore d'autres souscriptions pour l'entretien de la yeschiba, car seuls ils avaient le droit de vote pour l'élection du rabbin et chef d'école. Quarante-six électeurs étaient présents. Il n'y avait que deux candidats en ligne, avec des chances à peu près égales : R. Abraham, fils du défunt, et R. David ha-Lévi, un de ses élèves les plus distingués et d'une très belle famille, comme on l'a vu plus haut. Capsali était un chaud partisan du premier et, aidé par R. Joseph Yerouschalmi, il amena une réconciliation entre R. Abraham et R. Hirtz, qui était un des membres les plus influents de la communauté. R. Abraham gagnait ainsi trois voix : outre celle de R. Hirtz, celles de son fils Mardochée et de son gendre R. Jacob Meschoullam. Le scrutin eut lieu par écrit. On vota d'abord sur le nom de R. David ha-Lévi qui réunit 22 *oui,* puis sur celui de R. Abraham qui en réunit 24. On alla prendre l'élu dans la maison de deuil pour le mener solennellement à la grande synagogue et l'installer aussitôt dans ses fonctions.

Dans son premier sermon, R. Abraham réfuta, avec force arguments à l'appui, les scrupules religieux qui s'étaient fait jour après coup contre l'usage des cierges pour rehausser la pompe des funérailles. Il réussit en partie à tranquilliser les esprits des plus dévots en démontrant par le Talmud qu'il n'y avait pas lieu de parler ici de l'imitation d'une coutume chrétienne et que des honneurs de ce genre avaient été décernés dès les temps anciens à des savants éminents lors de leurs obsèques.

R. Abraham se montra le digne successeur de son père. Il se distinguait particulièrement par une mémoire rare qui lui permettait de tout retenir par cœur. Depuis la mort de son père, il remplissait les fonctions d'officiant à chaque service, trois fois par jour, enveloppé d'un talet noir. Il comptait le faire pendant toute l'année de deuil. Mais, par suite de la guerre, il dut bientôt s'enfuir de Padoue.

Sa yeschiba, qu'il dirigea de la même manière que son père, était fréquentée journellement par le vieux R. Kaufmann, R. Israël dit Isserlès, R. David ha-Lévi, R. Beër, R. Mayor [1], R. Hirtz, R. Zaccaï, R. Koppelmann [2], tous rabbins et talmudistes distin-

1. N'a pas été mentionné plus haut parmi les auditeurs de R. Juda.

2. Ne figurait pas non plus parmi les auditeurs du père. Il semble avoir été, avant R. Isserlein, précepteur dans la maison de la tante de Capsali, car celui-ci raconte ailleurs (G., 298 *a*) que quand il arriva à Venise, ses parents avaient dépêché, pour lui souhaiter la bienvenue, « leur rabbin R. Koppelmann ».

gués, ainsi que par nombre d'élèves émérites. La matière était le traité de Yebamot. R. Abraham était très bienfaisant et hospitalier ; à sa table mangeaient régulièrement des pauvres venus d'autres villes ; il les secourait, en outre, généreusement.

Capsali ajoute que sa tante Schifra engagea le très subtil R. Israël[1] Isserlès comme précepteur pour son fils Abba Saül et pour lui-même, moyennant un traitement annuel de 37 ducats et la pension ; il était tenu d'instruire chacun de ses deux élèves quatre heures par jour dans la Guemara avec commentaire et tossafot. Capsali jouissait de la faveur particulière de son maître, qui demeurait toute la semaine dans la maison de la tante et qui ne rejoignait que chaque vendredi sa femme et ses enfants pour passer le sabbat avec les siens.

A Soave demeurait un oncle de Capsali, R. Menahem Delmedigo. Il vint en visite à Padoue pour la fête de Pâque en 1509 ; l'oncle et le neveu, amateurs de pilpoul tous deux, discutaient ferme, même pendant les repas, sur des questions halachiques.

VI

Capsali interrompt ici son récit pour entrer dans des détails sur la richesse et la charité de certains Juifs d'Italie, particulièrement de Padoue[2].

Dans cette ville demeurait R. Hayyim Meschoullam, frère de R. Ascher, d'une famille allemande distinguée, mais qui n'avait pas d'enfant. D'après sa déclaration faite sous serment, il était imposé pour une fortune de 23.000 ducats. Il possédait une maison de banque à Crema et une autre à Padoue. Il était très bienfaisant. Il entretenait une cuisine populaire, où des pauvres étaient nourris trois fois par semaine. En hiver, on distribuait du bois aux pauvres à ses frais. Il offrit une fois à la synagogue une aiguière d'argent d'une valeur de 300 ducats pour servir aux ablutions des *cohanim*.

C'est à Padoue aussi que vivait le savant et riche R. Nephtalie, dit Hirtz, qui avait dans sa maison une magnifique synagogue. Il voulut la faire dorer du haut en bas et il avait déjà commencé quand quelques vauriens juifs le noircirent auprès du doge Leonardo Lordan ; il en résulta qu'il fut condamné à une amende et

1. Le texte porte Abraham, mais c'est évidemment une faute du copiste.
2. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, VI.

qu'on lui défendit de continuer à décorer la synagogue en or. Il dut donc se contenter d'une décoration moins somptueuse. Il fit confectionner un rideau pour l'arche[1] et un manteau pour un Séfer-Tora d'après l'usage des Juifs allemands, les deux pièces magnifiquement brodées de perles, d'une beauté insigne, valant près de 500 ducats, ainsi qu'une cuvette et une aiguière pour les *cohanim*, d'une valeur de 200 ducats. Quand mourut son beau-père, R. Mendlin, il fit ériger sur sa tombe un grand monument de marbre, dont la longueur était celle de la tombe et dont la largeur atteignait une coudée et demie environ ; le haut était en forme de toit plat. Le marbre était richement décoré d'ornements floraux en relief et couvert sur toutes ses faces d'inscriptions à la gloire du pieux et savant rabbin, issu d'une famille des plus considérées. Il n'y avait encore jamais eu un tel monument funéraire chez les Juifs. Quiconque visitait le cimetière en était frappé et, quand il s'informait de celui qui l'avait élevé, la réponse qu'il recevait lui apprenait la grande richesse et la bienfaisance non moins grande de R. Nephtalie Hirtz de Padoue.

Mais tous étaient dépassés en richesse comme en charité par le pieux R. Joseph Castelfranco, de Brescia, parent de R. Joseph Yerouschalmi, le talmudiste déjà cité, qu'il avait appelé à la direction de la yeschiba de cette ville. Cette école était fréquentée par une élite de rabbins italiens, dont quelques anciens auditeurs de R. Juda, tels que R. Juda Lapp, R. Hiyya et un fils de R. Kaufmann. A eux s'ajoutaient plus de quarante *Bahourim*, sans compter de nombreux commerçants. Tous étaient nourris, vêtus et assistés aux frais de R. Joseph Castelfranco. En outre, celui-ci fonda un asile où des pauvres trouvaient chaque jour logis et nourriture et où ils pouvaient rester à leur gré un temps plus ou moins long. Il était le soutien généreux des veuves et des orphelins. Quant à ses proches, il les comblait de ses bienfaits.

Il s'était proposé de faire copier tout le Talmud avec Raschi et Tossafot sur du parchemin particulièrement magnifique, d'un format exceptionnellement grand et dans une écriture singuliè-

1. Ce rideau (*parokhet*) fut l'objet d'une discussion entre R. Nephtali Hirtz Wertheim et R. Juda Miuz, qui ne voulait pas le tolérer dans la synagogue parce qu'il portait les armoiries de R. Hirtz représentant un cerf. R. Hirtz tint bon et trouva plus d'un rabbin pour le soutenir contre R. Juda (v. Graetz, *Geschichte*, IX³, 207). Mais ce conflit ne dégénéra pas, comme le croit Graetz, en inimitié personnelle, attendu que R. Hirtz continua à fréquenter la yeschiba de R. Juda, qu'à la mort de celui-ci il récita les prières au cimetière et donna ensuite sa voix à R. Abraham, fils du défunt.

rement belle. Il fit venir, à cet effet, dans sa maison le copiste R. Péretz, qui reçut 37 ducats par an[1] et pension complète; il devait travailler sept heures par jour et quatre heures seulement le vendredi. Celui qui fabriqua pour lui le parchemin reçut 50 ducats en une fois. Vingt-quatre traités du Talmud étaient achevés et le tout devait former un exemplaire d'une beauté incomparable. Les volumes de l'exemplaire complet ne devaient, d'ailleurs, pas être conservés comme de précieux objets de luxe; ils devaient être prêtés pour être utilisés et même donnés en cadeau à des étudiants pauvres. On calculait que le coût de tout le travail se monterait à 600 ducats. Mais le sac de Brescia survint et mit rapidement fin à la fortune et à la générosité princières de cet homme vraiment noble. Capsali raconte qu'il a vu et admiré à Venise quelques feuillets de ce manuscrit qui provenaient du pillage de Brescia.

Il y avait partout de généreux bienfaiteurs parmi les Juifs d'Italie. Un des plus éminents était R. Ascher Meschoullam, de Venise. Nulle part, on ne trouvait une aussi grande quantité de Juifs distingués et émérites, riches et savants qu'en Italie. Leur science était exclusivement talmudique et ils se tenaient à l'écart des sciences étrangères, ce dont Capsali leur fait un mérite particulier.

(*A suivre.*) N. Porgès.

1. Le texte porte : ולתת לו בשנה לשבת פרחים ל"ד, comme s'il s'agissait d'un salaire hebdomadaire. Mais comme le coût de l'exemplaire devait s'élever en tout à 600 ducats (voir plus loin), il n'est pas possible que le copiste ait reçu 37 ducats par semaine, étant donné que le travail aurait duré au moins un an. De plus, c'eût été un salaire incroyablement élevé pour un copiste : le précepteur de Capsali n'en recevait pas davantage par an. Il s'agit donc d'un salaire annuel et le mot לשבת doit être effacé.

LE COMMENTAIRE DE R. JOSEPH BEKHOR-SCHOR

SUR LE LÉVITIQUE *

I

CÉLÉBRITÉ ET ÉCLIPSE DU COMMENTAIRE DE BEKHOR-SCHOR

Une destinée singulière a été réservée au commentaire de Joseph Bekhor-Schor sur le Pentateuque. Célèbre aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, même au delà des limites de son pays, ce « commentaire fort beau et estimable » (פירוש נאה ומקובל מאוד), comme le qualifie à juste titre le chroniqueur Isaac Lattès [1], tomba ensuite complètement dans l'oubli [2]. Ce n'est que vers le milieu du siècle dernier que l'on a recommencé à faire mention de l'ouvrage du commentateur français. En 1855, Abraham Geiger publia à Leipzig son opuscule bilingue *Parschandatha*, sur les exégètes juifs du nord de la France, où il insista particulièrement sur Joseph Bekhor-Schor et

*. Cette étude est l'Introduction au texte du Commentaire sur le Lévitique, qui fera l'objet d'une publication ultérieure.

1. Vers 1340. — V. son ouvrage *Schaarè Cion* dans le supplément *Oçar tob* du *Magazin*, t. IV, p. 073, l. 25.

2. B. de Rossi, dans ses *Annales hebraeo-typographicæ ab an. MDI ad MDXL*, Parme, 1799, p. 20, n° 100, prétend avoir vu à Rome, dans la Bibliothèque Casanate, une édition in-folio de ce commentaire, publiée à Constantinople en 5280 (*a. m.*). Mais, en réalité, il a interprété inexactement l'abréviation ריב"ש en la lisant רבי יוסף בכור שור au lieu de רבי יהושע (א)בן שועיב, nom de l'auteur d'un commentaire cabbalistique sur le Pentateuque, imprimé à Constantinople au début du XVIe siècle. V. là-dessus : Ernest Renan (Neubauer), *Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Paris, 1877, p. 435, n. 1. — Cependant, plusieurs savants ou bibliographes ont suivi de Rossi ; voir notamment Zunz, *Zur Geschichte und Literatur* (t. I), Berlin, 1845, p. 75 ; M. Steinschneider, *Catalogus libr. Hebr. in Bibl. Bodleiana*, Berlin, 1852-1860, col. 1446 et s.; J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*, Leipzig, 1863, t. I, p. 95 (b.Nat.?) ; Moïse Schwab, *Les Incunables hébreux*, *Revue des Etudes juives*, t. III, p. 89 et 92. Ce dernier, bien qu'ayant connaissance de la note citée de Renan (Neubauer), n'en a pas moins introduit l'édition supposée dans sa liste d'incunables (!). Remarquer, à ce propos, la confusion des dates 1518, 1520, 1523.

son commentaire inédit, qu'il avait vu en manuscrit à Munich [1]. Peu de temps après, Adolf Jellinek aborda la publication du manuscrit, en éditant les parties relatives à la Genèse et à l'Exode [2], mais son travail s'est borné là [3]. Des extraits des deux derniers livres du Pentateuque ont encore été publiés depuis : les chapitres XXXII, 1-43, et XXXIV du Deutéronome par Gotthilf Walter, avec une introduction critique [4], et les quinze premiers chapitres des Nombres par Jacob Neumann [5], comme thèses pour le doctorat de philosophie. De même, Alfred Zweig a commencé à publier la partie relative au Deutéronome (chap. I-XII) dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [6].

Le commentaire du Lévitique n'a donc pas encore été abordé. J'en ai préparé la publication d'après le manuscrit de Munich cod. 52 [7], le seul connu des bibliographes, et dont mes prédécesseurs se sont servis pour leurs éditions respectives. Quelques-uns, il est vrai, ont cru à l'existence de deux autres manuscrits qui se trouveraient l'un à Leyde (n° 27), sous le nom de חדושי התורה [8], et l'autre à Londres, au British Museum (*Cod. Orient.* 2853 [9]). En réalité, il ne s'agit là que de compilations portant en tête le nom de Bekhor-Schor mais n'ayant rien de commun avec notre

1. V. surtout la partie hébraïque à partir de la page 37.

2. פירוש על התורה לרבינו יוסף בכור שור ז"ל, *Commentar zum Pentateuch von R. Joseph Bechor-Schor, einem französischen Exegeten des zwölften Jahrhunderts...* Erste Abtheilung : Genesis und Exodus, Leipzig, 1856.

3. Tout en relevant les défauts de l'édition de Jellinek, Geiger réclama la continuation de ce travail. Voir son compte rendu dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XV (1861), p. 152 et suiv. — Plus récemment, Nathan Porges a exprimé le même vœu dans sa remarquable conférence : *Joseph Bechor-Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts*, Leipzig, 1908.

4. G. Walter, *Joseph Bechor-Schor, der letzte nordfranzösische Bibelexeget...* I. Teil, Breslau, 1890.

5. J. Neumann, *Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bechor-Schor zum Buche Numeri*, cap. 1-15, Francfort, 1900.

6. T. LVII (1913), 9-10, p. 546 et suiv.; 11-12, p. 722 et suiv., et LVIII (1914), 1-2, p. 49 et suiv.

7. Et non 51 comme le dit par erreur J.-A. Benjacob, *Ozar Ha-Sepharim*, Vilna, 1880, p. 77. — V. Steinschneider, *Die hebräische Handschriften der königlichen Hof-und Staatsbibliothek zu München*, Munich, 1875 (IIe éd., p. 35).

8. Léopold Dukes, dans *Der Orient* de 1846, n° 31, p. 484, n. 6. — E. Carmoly, *De quelques rabbins français du moyen âge*, dans l'*Univers Israélite* de 1858, p. 356 et non 365 comme on l'a dit par erreur dans la *Jewish Encyclopedia*, t. VI, p. 262 *b*). — Benjacob, *op. cit.*, p. 479.

9. G. Margoulioutb, *Descriptive list of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, Londres, 1893, p. 27. — De même, S. Schechter, *Abot de-Rabbi Natan*, Vienne, 1887, p. IX.

commentaire, à part quelques explications isolées[1]. Chose curieuse, notre manuscrit était attribué à Lévi ben Gerson[2].

De fait, l'authenticité du commentaire de Bekhor-Schor pourrait être suspectée. Le manuscrit de Munich est daté de 1549 (ש"ט), l'écriture est allemande. Or, à combien de remaniements n'a-t-il pas pu être soumis au cours d'à peu près quatre siècles ! Les interpolations (הגה"ה) fourmillent dans le texte : les deux premières parties du commentaire, celles qui se rapportent à la Genèse et à l'Exode, en comptent une centaine[3] ; un bon nombre d'explications ne se trouvent point à leur place : le commentaire du Lévitique offre de très curieux exemples de ces déplacements[4]. Qu'on ajoute à cela les omissions — qui se retrouvent ailleurs[5] — , les dittographies et, généralement, les anomalies de toute sorte que le texte présente[6] ! Mais, en réalité, ce ne sont là que des altérations de forme ; à l'égard du fond, le commentaire porte trop manifestement l'empreinte de la personnalité de Bekhor-Schor pour qu'on doute de la paternité de l'exégète français. Car toutes les altérations que le texte a subies sont dues uniquement à l'ignorance et à la maladresse des copistes[7] ; un examen un peu approfondi du commentaire le démontre aussitôt. Il en est de même des incorrections du style.

Aussi, tout en conservant intégralement le texte du manuscrit, n'ai-je pas cru devoir laisser subsister les fautes de grammaire qui y abondent ; j'ai supprimé de même les *matres lectionis* inutiles.

1. Voir Geiger, *Parschandatha*, partie hébraïque, p. 37-38 ; Steinschneider, *Catalogus...*, col. 1446. — Neumann, *op. cit.*, p. VI ; A. Marmorstein, *Revue*, t. LXXIII, p. 113.

2. V. Zunz, *op. cit.*, p. 75, note *f*. — Benjacob, *op. cit.*, p. 77.

3. La partie relative au Lévitique a aussi un certain nombre de *Haggahot*. V. I, 15 ; X, 5, 11 ; XI, 29 ; XVII, 13 ; XIX, 18, 19 ; XX, 14, 17, 28 ; XXI, 1, 2.

4. Voir, par exemple, les notes des chapitres I, VII, XIV, XV, XVI, XVIII, XIX, XXIV, XXV, XXVI et XXVII.

5. Comparer, à cet effet, *Paanèah Raza* sur Lév., I, 1 et *Hadar Zekénim* et *Daat Zekénim* sur XIII, 37 avec les explications correspondantes du texte de Bekhor-Schor : les citations faites au nom de ce dernier sont beaucoup plus développées dans les ouvrages mentionnés.

6. Voir le chapitre IV.

7. Par exemple, la parscha de Çav, le début de Tazria ; de même VI, 2 ; XIII, 5 ; XIV, 8, 34, 48 et 49 ; XVI, 1 ; XX, 17 ; XXVI, 43, etc. En ce qui concerne les confusions, v. I, 9 (והקרב והכרעים au lieu de וקרבו וכרעיו) ; XVII, 7 (confusions de deux versets de Jérémie) ; XXVI, 43, etc. — Il y a pourtant des singularités qui paraissent remonter à Bekhor-Schor. I, 1 (verset inexistant dans les Prophètes) ; XIV, 8 (explication fondée sur une erreur, à moins qu'il n'y ait là une variante du texte biblique) ; XIX, 9 (שלשה au lieu de ארבעה) ; XXIII, 40 (יאשיה pour יוכתן), etc.

Ce ne sont que les gloses françaises qui ont été conservées telles quelles, vu le caractère particulier qu'elles présentent ; l'*Index* annexé à la fin de ce travail donne à la fois la leçon du manuscrit, la traduction et les références qui pourraient servir à l'explication étymologique. Quant aux citations qui sont presque toujours fautives — celles de la Bible surtout —, je les ai corrigées d'après les éditions ou les textes massorétiques, en indiquant d'ailleurs en note la leçon du manuscrit quand celle-ci présente quelque intérêt particulier.

J'ai signalé de même, en note, les sources auxquelles Bekhor-Schor a puisé, directement ou indirectement, ses explications, ainsi que les ouvrages postérieurs qui s'en sont inspirés, le plus souvent sans citer le nom de l'auteur, comme du reste lui-même avait quelquefois procédé en rédigeant son commentaire. La relation qui existe entre les différents auteurs sera étudiée plus loin.

II

JOSEPH BEKHOR-SCHOR ET SON TEMPS

Rabbi Joseph Bekhor-Schor[1] nous est donné comme le continuateur du rabbin et chef d'école Jacob Tam de Ramerupt (1100-1171 environ), le fameux petit-fils et disciple de Raschi[2]. Il était donc français et vécut au douzième siècle[3]. Malheureusement, nous ne possédons pas de renseignements précis concernant sa personnalité. Les œuvres ne nous apprennent rien là-dessus et c'est à peine s'il mentionne son père, sans même donner son nom,

1. Le nom de Bekhor-Schor est un surnom qu'il s'est, sans doute, donné lui-même (cf. le commentaire sur Deut., x, 10 : ונתתי אני בכור שור) par allusion à l'épithète appliquée par Moïse, dans sa bénédiction, à la tribu de Joseph : בכור שורו הדר לו (Deut., xxxiii, 17). Comparer aussi, d'après Zunz (*Zur Geschichte*, p. 74, note *f*), *Tos. San.*, 42 *a*.

2. V. Isaac Lattès, *op.* et *loc. cit.*; Azriel Trabotto, *Liste de rabbins*... publiée par David Kaufmann dans la *Revue*, t. IV, p. 211 ; Gedalya ibn Yahya, *Schalschélet Haqqabbala*, éd. Amsterdam, 5457 (*a. m.*), p. 40 *b* et suiv. (celui-ci le compte parmi les disciples des trois petits-fils de Raschi) ; Salomon Luria, *Resp.*, n° XXIX (Graetz, *Histoire des Juifs*, éd. hébraïque, t. IV, p. 410 et s.).

3. Walter (*J. B. S.*, part. all., p. 8 et note 11) suppose très ingénieusement qu'il est mort avant 1226, car Bekhor-Schor paraît avoir indiqué (commentaire sur Deut., xxviii, 63, partie inédite) cette année comme commencement de l'ère messianique ; or, s'il avait survécu à cette date, il aurait effacé de son commentaire la prophétie démentie par l'événement.

en reproduisant une de ses explications [1]. Il paraît avoir été originaire d'Orléans, ou, du moins y avoir habité, car il nous est quelquefois cité sous le nom de Joseph d'Orléans.

Cela ne veut point dire qu'il soit identique avec le tossafiste connu sous le nom de Joseph d'Orléans ou Joseph b. Isaac [2]. L'hypothèse de cette identification, présentée pour la première fois par H. Gross [3] et Abraham Berliner [4] et adoptée dans la suite par Graetz [5], Zadoc Kahn [6], Joseph Jacobs [7], F. Rosenthal [8], J. Broydé [9], Maurice Liber [10] et d'autres, se fonde sur le seul fait que certaines explications ou décisions sont rapportées tantôt sous le nom de Joseph Bekhor-Schor, tantôt sous celui de Joseph d'Orléans [11]. Mais cette thèse a été combattue avec de solides argu-

1. Sur Lév., XXIII, 16 : כך שמעתי מאבא מורי זצו"קל. Le *H. Z.* sur Lév., XXVII, 12 (p. 41 *b* de l'éd. Livourne) rapporte à son père une autre explication (והרב ר' יוסף בכור שור פירש ששמע מאביו...) qui est anonyme dans le commentaire.

2. Sur ce dernier, voir : Zunz, *Zur Geschichte...*, *passim*, et Gross, *Gallia Judaica*, Paris, 1897, p. 34. Joseph b. Isaac est surtout mentionné dans les *Réponses de R. Tam : Séfer Hayyaschar*, éd. F. Rosenthal, Berlin, 1898, nos 36 (note introductive, p. 61), 37, 38, 39, 55 (p. 123, n. 1) et 56.

3. *Magazin*, I (1874), p. 93 ; *Gallia Judaica*, p. 34 et s.; *Monatsschrift*, t. XLV (1901), p. 370.

4. *Magazin*, I, p. 94.

5. *Monatsschrift*, t. XXVI (1877), p. 366, note.

6. *Revue*, t. III, p. 6.

7. Joseph Jacobs, *The Jews of Angevin England*, Londres, 1893, p. 15, note, et 259, et *Jewish Quarterly Review*, t. VI, p. 378 et suiv.

8. *Séfer Hayyaschar*, p. 61, note introductive au n° 36. Contrairement à ce que dit cet auteur, Kaufmann (*Revue*, t. IV, p. 220) ne touche même pas à la question de l'identité.

9. *Jewish Encyclopedia*, vol. VII, p. 262.

10. *Revue*, t. LIV, p. 75 et suiv., et t. LVIII, p. 308.

11. Par exemple : *Tos. Mak.*, 6 *a*, comparé à *Tos. Yeb.*, 25 *b* ; *Ammoudé Haggola*, par Isaac de Corbeil, n° 183 (הגה"ה), éd. Cracovie (Ibn Yahya, *Schalschélet Haqqabbala*, éd. Amsterdam, p. 39 *a*, le *Kol Bo* des disciples de R. Péreç, n° 75 (j'ai sous les yeux une édition incunable dont les premières et dernières feuilles manquent ; le volume appartient à la Bibliothèque du Séminaire israélite de Paris et porte dans le catalogue le n° 5, que je lui ai donné), et les *Réponses* de Méir de Rottembourg, n° 863, éd. Prague, 5412, comparé à *Tos. Yeb.*, 36 *b* ; B.-S., sur Ex., VIII, 12 (éd. Jellinek, p. 97) comp. à *Tos. Sab.*, 12 *a*, et à *Or Zaroua* d'Isaac de Vienne, II, 15 *a*, éd. Jitomir, 1862 ; Bekhor-Schor sur Deut., VI, 4 (éd. Zweig dans la *Monatsschrift*, t. LVII (1913), p. 772) comp. à *Or Zaroua*, I, 7 *b* ; B.-Schor sur Nombr., VIII, 2 (éd. Neumann, p. 17) comp. à *Arougat Habbosèm* d'Abraham b. Azriel de Bohême, suivant J. Perles dans la *Monatsschrift*, t. XXVI (1877), p. 366 ; *H. Z.*, p. 27 *b*, comp. à *Minhat Yehouda*, p. 32 *a* ; *H. Z.*, p. 60 *a*, comp. à Rosch, p. 3 *b* (cf. B.-S. sur Gen., VI, 8), etc.

ments par Walter[1], W. Bacher[2], W. Aptowitzer[3], N. Porges[4] et A. Zweig[5]. Quelques-uns de ces derniers, notamment Walter[6], invoquant le colophon סליק סדר דבכור שור, « fin du Rituel de Bekhor-Schor », que porte un rituel de Pâque attribué à un certain Joseph ben Salomon[7], pensent que c'est là le véritable nom du père de notre auteur; celui-ci ne peut donc pas être Joseph ben Isaac. Du reste, Zunz déjà paraît avoir été de cet avis[8]. Ce qui confirme cette opinion, c'est que non seulement des chroniqueurs comme Azriel Trabotto[9], Gedalya ibn Yahya[10], etc., mentionnent les deux noms l'un à côte de l'autre, mais aussi les Tossafot du Talmud[11] et les compilations de paraphrases sur le Pentateuque *Paanéah Raza*[12] et *Minhat Yehouda*[13] — pour ne parler que de celles-là[14] — citent respectivement des explications à la fois sous le nom de Bekhor-Schor et sous celui de Joseph (b. Isaac) d'Orléans, comme s'il s'agissait de deux personnages distincts[15]. De plus, dans toutes les citations, ou Bekhor-Schor porte le nom de Joseph d'Orléans, il n'est jamais mentionné sous le vocable patronymique de b. Isaac[16]. On pourrait donc admettre, à la rigueur, que Bekhor-Schor était Orléanais, mais sans adhérer cependant à l'opinion de Gross, qui l'identifie avec Joseph b. Isaac.

Bekhor-Schor a commenté, comme on vient de le voir, et la Bible

1. *Op. cit.*, part. all., p. 5 suiv.
2. *J. Q. R.*, t. VI, p. 358 suiv.
3. *Revue*, t. LI, p. 76 suiv.
4. *J. B. S.*, p. 9.
5. *Monatsschrift*, t. LVII (1913), p. 548.
6. *Op. cit.*, part. all., p. 7 et note 1.
7. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin, 1865, p. 282 suiv.
8. *Ibid.*, p. 283.
9. V. plus haut p. 44, n. 2.
10. *Ibid.*
11. V. plus haut p. 45, n. 2.
12. Dans la préface : ...ודברי ר"י דאורלייניש ובכור שור והג"ן — . V. aussi Walter, *op. cit.*, part. all., p. 6, notes 2 et 5.
13. *Ibid.*, note 3.
14. Zunz, *Zur Geschichte...*, p. 91, et Bacher, *op.* et *loc. cit.*, y ajoutent le Hizkouni.
15. V. Bacher et Aptowitzer, *op.* et *loc. cit.*
16. V. les exemples p. 45, n. 11. Néanmoins le *Mordekhaï* (de Mordekhaï b. Hillel) sur *Houl.*, n° 727, rapporte une halacha à יוסף בר"י (dans le manuscrit que possède le Séminaire israélite de Paris et auquel j'ai donné dans le catalogue le n° 39, on lit : יוסף ב"ר יצחק) laquelle se trouve dans le *Semaq*, n° 205 (editio princeps et Cracovie) au nom de ריב"ש; mais il doit y avoir là une confusion. Comparer *Tos. Houl.*, 112 *b*, et *Or Zaroua*, I, 137 *a*, qui attribuent une halacha analogue à Joseph d'Orléans. Il faut, en tout cas, lire dans la *Jewish Encyclopedia*, t. VII, p. 262 *a*, l. 8 : Joseph *of Orleans* au lieu de Joseph *ben Isaac*, qui est inexact.

et le Talmud[1] ; il a été un tossafiste dans toute l'acception du terme, c'est-à-dire qu'il a fait des additions aux commentaires de Raschi sur la littérature biblique et talmudique. En ce qui concerne le Talmud, les *Tossafot* le citent à plusieurs reprises[2], ainsi que les *Amoudè Haggola*[3] et leurs *Haggahot*[4], le *Mordekhaï*[5] et ses *Haggahot*[6], le *Kol Bo*[7], l'*Arougat Habbosem*[8], l'*Or Zaroua*[9] et Méir de Rottembourg[10]. Déjà dans son commentaire sur le Pentateuque, surtout aux endroits où le texte biblique touche à des questions de casuistique talmudique ou rabbinique, il a soin de donner la règle à suivre dans la pratique[11]. Il parle en tossafiste, exposant, discutant, raisonnant, réfutant et décidant avec autorité[12], quelquefois même il montre un certain emportement[13]. Mais toujours on retrouve l'indépendance d'esprit[14], la logique de la raison[15], l'éloignement du rigorisme[16] qui font l'originalité du disciple de R. Tam et le rendent si intéressant.

C'est toutefois dans le domaine de l'exégèse biblique que Bekhor-Schor s'est particulièrement distingué. En dehors du commentaire sur le Pentateuque, il nous a été conservé quelques-unes de ses explications sur les Psaumes[17] et une concernant un verset d'Isaïe (LII, 13), ce qui pourrait faire croire qu'il a commenté d'autres parties de la Bible que le Pentateuque[18]. Mais les passages isolés, rapportés par Joseph le Zélateur, ne relèvent que de la polémique

1. Voir plus haut p. 41, sur le témoignage d'Isaac Lattès.
2. V. les exemples cités p. 45, n. 11 et 46, n. 16 ; y joindre celui de *Mak.*, 8 *a*.
3. V. l'exemple, p. 45, n. 11 (n° 205).
4. V. p. 45, n. 11 (n° 183) et les n°s 151 (et 194 ?).
5. Par exemple *Schebouot*, § 759.
6. Par ex. *Qid.*, § 479 suiv. (et non *Gitt.*, I, 480, comme l'indique S. Kohn dans son étude : *Mardochai ben Hillel*, p. 135). Zunz (*Zur Geschichte*, p. 75, note *b*) cite aussi *Yeb.*, § 741 (?).
7. N° 75.
8. Voir p. 45, n. 11.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. Par exemple Lév., XII, 2, etc.
12. Par ex. Lév., XXIII, 42, etc.
13. Par ex. Lév., XVII, 17, etc.
14. Voir Lév., XXII, 28 ; comparer avec Gen., XXIII, 19 et XXXIV, 26, etc.
15. V. Lév., IX, 8 ; XXIII, 42 (= Ex., XXIII, 14).
16. Il est digne de remarque que, dans tous les exemples cités ci-dessus (p. 45, n. 11 et p. 46, n. 16), Bekhor-Schor figure comme מקיל.
17. II, XXII, LXVIII et LXXXVII, publiées par M. Liber, *Revue*, t. LVIII, p. 309-311. — Voir aussi la note 1 de la page 309. — Zadoc Kahn (*Revue*, t. III, p. 18 suiv.) lui en attribue encore une autre se rapportant au psaume LXX.
18. V. Porges, *J. B. S.*, p. 10.

anti-chrétienne [1]. Car, il faut le noter — et c'est là un autre trait caractéristique de sa personnalité —, Bekhor-Schor ne laisse passer aucune occasion de faire de la controverse apologétique [2]. A son époque, les Juifs, persécutés sans merci par le pouvoir [3] et par le peuple [4] à cause de leur fortune réelle ou supposée, subissaient en outre les attaques des représentants de l'Église sur le terrain de la foi [5]. Il paraît y avoir eu des conversions dans le sein du judaïsme et, comme il arrive d'ordinaire, les néophytes se retournaient contre leurs anciens coréligionaires [6]. On comprend ainsi les explications tendant à « répondre aux chrétiens », plus exactement aux renégats (תשובה למינים), sur Jésus [7], la Vierge [8], la Trinité [9], l'Église [10] et les allusions ironiques qu'il fait à son milieu chrétien [11]. Des sarcasmes et des expressions violentes, quoique inoffensives, tiennent là une assez grande place. On a l'impression, en lisant ces attaques que Bekhor-Schor a dû avoir un véritable talent de polémiste [12]. Selon Joseph le Zélateur, il aurait même réussi à ramener un apostat au judaïsme [13].

Il nous est encore resté de Bekhor-Schor une élégie sur les martyrs de Blois ou sur ceux de Bray-sur-Seine [14], un pizmon [15] (cantique pour les jours de jeûne), au nom de Joseph b. Salomon,

1. L'ouvrage de Joseph le Zélateur se trouve en manuscrit à la Bibliothèque Nationale (cod. n° 712, cf. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 114), nos 107, 113, 118 et 123. Le recueil en lui-même a d'abord été longuement étudié par Zadoc Kahn, *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, *Revue*, t. I, p. 222 et suiv., et t. III, p. 1 et suiv.

2. Par exemple Gen., I, 26 ; III, 22 ; XVIII, 3 ; XIX, 1 ; XXIV, 2 ; — E., XX, 3 : XXII, 17 ; — Lév., XVIII, 3, 5, 14, 21 ; XIX, 4, 19, 26, 27, 28 ; — Deut., VI, 4, etc.

3. V. Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. française, t. IV, p. 125 et suiv.

4. *Ibid.*, *passim*.

5. V. Isidore Loeb, *La Controverse religieuse*, Paris, 1888 (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*), p. 26 et suiv.

6. Cf. Zadoc Kahn, *Revue*, t. III, p. 10 et suiv.

7. Par exemple Deut., XVIII, 4 (partie inédite).

8. Gen., XXV, 2.

9. Gen., I, 26 ; III, 22 ; XVIII, 3 ; XIX, 1 ; — Deut., VI, 4, etc.

10. Ex., XX, 3 (= Lév., XIX, 4) ; XXII, 17 ; — Lév., XIX, 27, etc.

11. Lév., XV, 31 ; XVIII, 21 ; XIX, 26 ; XXVI, 32 (allusion aux croisades), etc.

12. Voir ce qu'il dit des chrétiens de son temps, Lév., XVIII, 5, 21 ; XIX, 26, 27, 28, 29 ; XXVI, 32, etc.

13. V. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 439 (= Zadoc Kahn, *Revue*, t. III, p. 5 suiv.). M. Liber (*Revue*, t. LVIII, p. 309) ne croit pas le fait authentique.

14. Cf. Joseph Hakkohen, *Eméq Habbakha*, trad. française (J. Sée), Paris, 1881, p. 44 et suiv. et 54. Voir sur l'élégie : Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 282.

15. Zunz, *op. cit.*, p. 283.

et une trentaine de petites compositions en vers, inspirées par les souffrances des Juifs et destinées à clore les sections du Pentateuque [1], sans grande valeur poétique. On lui attribue aussi un Rituel de la soirée de Pâque [2] et un travail sur le calendrier [3].

III

DU COMMENTAIRE DE BEKHOR-SCHOR EN GÉNÉRAL.

C'est surtout comme exégète biblique, ainsi qu'il a été dit plus haut, que Bekhor-Schor est remarquable. Aussi est-ce à ce point de vue qu'on peut le mieux l'étudier. Et il est fort intéressant de voir comment ce rabbin du moyen-âge a pu se frayer un chemin dans l'étude de la Bible par ses propres moyens. Car il semble qu'il n'a connu des ouvrages exégétiques de ses prédécesseurs que ceux de Raschi [4], Raschbam [5] et Joseph Qara [6]. Il n'a eu qu'une

1. Ce sont seulement les sections des deux premiers livres de Moïse qui en sont toutes régulièrement pourvues ; le Lévitique n'en a guère et, dans les deux derniers livres, seules les sections נשא, בלק et דברים (et non exclusivement דברים comme le croyait Walter, *J. B. S.*, part. all., p. 12) en possèdent. — On avait voulu (Walter, *op. cit.*) y voir l'indice du développement des persécutions sous Philippe-Auguste : Bekhor-Schor n'aurait écrit ses imprécations à l'adresse des ennemis de son peuple (אויבי) — il voulait les voir réduits à l'impuissance au moment où il terminait (...בסימי) une section — que sous l'empire des événements terribles auxquels il avait assisté. Mais certains vers (p. ex. ceux de נח, לך־לך, וירא, וישב, וארא, בא, תצוה, נשא,) quoique écrits en même temps que le reste, ne renferment aucune malédiction et expriment seulement l'espérance traditionnelle du retour à Sion.

2. V. Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 283.

3. Cf. Geiger, *Parschandatha*, part. hébr., p. 41.

4. Très souvent cité dans la Genèse : VIII, 10 ; X, 9 ; XI, 2 ; XXXV, 9, 18 ; XLI, 15 ; XLII, 2 ; XLIX, 4, 11 ; L, 15, et l'Exode : IX, 6 ; X, 21 ; XII, 29, 45 ; XIII, 16 ; XIV, 21 ; XVI, 15 ; XXV, 29. — A partir du Lévitique, il s'inspire directement de lui, mais le plus souvent sans le citer, ce qui lui était déjà arrivé antérieurement (v. par ex. Gen., XLIV, 19, etc.). Il est cependant encore nommé dans Lév., XIII, 5 ; XV, 13, 31 ; XXVI, 1 ; — Nomb., II, 17 ; XIX, 6-10 ; XXIII, 13 ; — Deut., XII, 19 ; XXXII, 6 ; XXXIII, 24 ; XXXIV, 2-3.

5. Bekhor-Schor le cite dans Ex., II, 14 ; III, 14 ; VI, 13 ; XIV, 25. Mais il se sert un peu partout des explications de son maître. Toutefois, dans Lév., XIX, 26, Bekhor-Schor dit : ...ואני ראיתי pour une allégation qui se trouve textuellement dans le commentaire de Samuel ben Méir. Il est intéressant de remarquer que ce dernier est quelquefois manifestement préféré à Raschi ; v. p. ex. Lév., XXVI, 1.

6. Cité dans Gen., IV, 24 ; XXXIV, 25 ; XLIX, 9 ; — Ex., IV, 13 ; XIX, 25 (Walter, *J. B. S.*, p. all., p. 19, n. 11, ne cite point ces deux derniers endroits) ; — Deut., XIV, 1 ; XXVIII, 68 ; XXXII, 17 ; XXXIII, 1.

connaissance très vague et très imparfaite des travaux linguistiques de Menahem b. Sarouq[1] et de Juda Hayoudj[2] et peut-être ne les connaissait-il même que par ouï-dire. Point de rapport manifeste avec les commentaires d'Abraham Ibn Ezra[3]; rien, absolument rien de l'immense œuvre des autres représentants de l'école arabo-espagnole[4] — sans parler des savants qui ont écrit en arabe, Saadia, Ibn Djanah[5], etc., Il est vrai qu'il nous rapporte quelquefois des explications au nom d'un certain R. Obadia[6], lequel est donné par ailleurs comme originaire d'Espagne[7], mais toutes ces explications n'ont rien de l'esprit exégétique des grands maîtres de la presqu'île ibérique[8] — et mêmes elles y sont contraires[9].

Le commentaire de Joseph Bekhor-Schor n'en est pas pour cela moins précieux. Car, si l'auteur pèche par une connaissance insuffisante de l'hébreu et surtout de la grammaire et si beaucoup de ses observations linguistiques peuvent faire aujourd'hui sourire l'hébraïsant le moins exercé[10], son commentaire reste néanmoins important à d'autres points de vue. Bekhor-Schor montre une certaine tendance rationaliste[11] et se méfie de l'interprétation agadique[12], quoique traditionnelle[13]. Il écarte autant que possible

1. Cité une seule fois dans Ex., XIV, 20.

2. Cité dans Deut., XI, 26.

3. Il est vrai que le nom d'Ibn Ezra est quelquefois cité (par ex. : Gen., XLIX, 4; Ex., XXIV, 11; Lév., XX, 17), mais ce sont là des interpolations. On ne peut pas admettre avec Walter (*J. B. S.*, p. all., p. 20, n. 2, et p. 7, n. 6 et 7) que chacun des deux auteurs ait connu les explications de l'autre : si Bekhor-Schor avait eu entre les mains le commentaire d'Ibn Ezra, il en aurait considérablement profité.

4. La citation du Lexique de Salomon Parhon, Gen., XXXIII, 6, est quelque peu suspecte; Geiger (*Parschandatha*, part. hébr., p. 40 et suiv.) croyait cependant qu'elle était authentique. Il est encore question d'un autre Espagnol (Deut., XXXVIII, 63), l'astronome Abraham b. Hiya de Barcelone, ainsi que d'Eliézer de Mayence ou de Beaugency (Lév., XXII, 25).

5. Walter (*J. B. S.*, p. all., p. 18) croit, à la suite de Geiger (*Parchandatha*, p. hébr., p. 50 s.), que Bekhor-Schor a connu des explications de Saadia; c'est très peu probable.

6. Cité dans Gen., II, 2; XVIII, 5; XXXIX, 2; — Ex., IV, 13; X, 2; XV, 26 XXII, 19; XXIII, 25; — Deut., XXXI, 18.

7. V. Geiger, *Parschandatha*, p. h., p. 39.

8. P. ex. : Gen., XXXIX, 2, et Ex., IV, 13, etc,

9. V. aussi Porges, *J. B. S.*, p. 9.

10. Par exemple : Gen., IX, 23, 25; X, 11, 12; XLVI, 4; XLIX, 23; — Ex., XXVIII, 7; Lév., XXVI, 21, etc.

11. Par ex. : Gen., III, 14; — Ex., IV, 24; XII, 10; XXIII, 14 (= Lév., XXIII, 42); — Lév., XI, 8; XXV, 19, etc.

12. P. ex. : Gen., XXIII, 1; XXIV, 53; XXV, 28; XXVII, 1, 15; XXIX, 7; XXXVII, 24; XXXVIII, 18; XLIX, 6, 14, 22; — Ex., II, 23; XVI, 17; XIX, 3, etc.

13. Voir Raschi sur les passages cités ci-dessus.

l'intervention du surnaturel[1] et atténue hardiment les miracles[2]. Il sent aussi les difficultés du texte[3], s'y arrête et tâche de les expliquer[4]. Mais c'est un rabbin de la France médiévale : toute son éducation scientifique et littéraire se borne à l'étude plus ou moins approfondie de la Bible[5] et des Targoumim[6], du Talmud[7] et de quelques Midraschim[8]. Le rationalisme d'un tel exégète, si hardi qu'il puisse être, se réduit donc à la recherche de ce qu'on désignait alors sous le terme vague de *peschat*, c'est-à-dire le sens naturel du texte[9], à l'exclusion du *derasch*, l'interprétation artificielle de l'Aggada[10]. De plus, les rabbins français n'ont jamais fait œuvre à proprement parler de savants ou de littérateurs : tous les commentaires et les « additions » aux commentaires de la littérature biblique et talmudique que la France du moyen-âge a produits se distinguent par un caractère nettement populaire. On ne cherche en général ni à approfondir l'étude de la langue sacrée, ni à pénétrer le sens historique du texte.

Quel contraste avec les productions exégétiques de l'école judéo-arabe ou judéo-espagnole ! Le savant ou le littérateur juif des pays méridionaux fait, en quelque sorte, partie d'une certaine aristo-

1. P. ex. : Gen., III, 24 ; VI, 3, 5, etc.

2. P. ex. : Gen., XIX, 26 ; XXVIII, 12 ; XXXVII, 10 ; XL, 12 ; XLI, 7 ; — Ex., IX, 8 ; XV, 25, etc.

3. P. ex. : Gen., XXVII, 25 ; XLIX, 13 ; — Ex., IV, 27, etc

4. Gen., XXXVI, 31.

5. Il cite fréquemment des versets des autres livres de la Bible.

6. Le T. Onqelos est très souvent utilisé dans toutes les parties du commentaire ; le T. Jonathan est cité (Nomb., XII, 7-8 ; XXII, 7) sous le nom de Targoum Yerouschalmi. Dans Ex., XII, 40, il est question du תרגום של ירושל׳.

7. La Mischna et le Talmud de Babylone sont les ouvrages les plus cités et aussi les plus utilisés ; le Talmud de Jérusalem n'est cité qu'une seule fois : Deut., XXVI, 11. On a l'impression, en lisant ces citations, que Bekhor-Schor a dû les faire de mémoire.

8. La *Mekhilta*, le *Sifra*, le *Sifré* (fréquemment usités, surtout le *Sifra* pour le Lévitique), le *Séder Olam* (Rabba) (cité dans Gen., VIII, 10 ; X, 25 ; Ex., XII, 40), le *Midrasch Rabba* (pour la Genèse et les Nombres), le *Tanhouma* (souvent utilisé sans être cité sous son nom), la *Haggada de Pâque* (Deut., XXVI, 8), la *Chronique de Moïse* : דברי הימים של משה (Nomb., XII, 3). En ce qui concerne ce dernier Midrasch, il est intéressant de noter que Bekhor-Schor, à la suite de Raschbam, s'en sert comme d'une source incontestablement historique. Il est aussi très possible, et je suis enclin à le croire, que notre commentateur n'ait connu cette chronique que par la citation de son maître.

9. L'expression לפי הפשט se rencontre partout ; Bekhor-Schor l'emploie surtout pour marquer la différence entre son explication à lui et celle des autres. Il semble vouloir se conformer au mot du Talmud : אין מקרא יוצא מידי פשוטו (*Yeb.*, 11 *b*).

10. Bekhor-Schor oppose quelquefois très nettement son פשט à אגדה et רבותינו אמרו...

cratie. Il est convaincu qu'il appartient à une élite; il est conscient de sa supériorité intellectuelle et il écrit le plus souvent pour quelque mécène [1]. C'est pourquoi il s'efforce de s'élever au-dessus de son milieu. En France, le rabbin n'est ni philosophe, ni historien; il est peu poète et peu grammairien; sa langue, c'est l'hébreu composite, sans prétention au style, de la littérature des Tossafot, mi-talmudique, mi-rabbinique, parsemé çà et là d'expressions bibliques et de locutions araméennes; il écrit sans apprêt, comme il parle; c'est un homme du peuple, un prédicateur populaire : ce qu'il compose est destiné au commun des hommes et, partant, il se met à la portée de tout le monde. Et si, par hasard, il rencontre des expressions relativement difficiles, qui ne pourraient point être suffisamment expliquées en hébreu, le commentateur les traduit en langue vulgaire [2], en roman : *laaz* [3].

Aussi la critique biblique de Bekhor-Schor ne pouvait-elle s'élever jusqu'au niveau de celle d'un Hivi Habbalkhi [4], d'un Yçhaqi [5] ou d'un Ibn Ezra [6]. Le rationalisme de Bekhor-Schor est calqué sur celui de Raschbam — qui a dû certainement être son maître [7], avec quelques tendances particulières et personnelles [8]. Bekhor-Schor reconnaît le dualisme de certains récits du Pentateuque [9], il s'aperçoit du manque d'ordre dans la rédaction de l'Écriture [10], il se doute que tel passage est d'un rédacteur peut-

1. On sait que ce fut le cas de Menahem b. Sarouq, Dounasch b. Labrat, Juda ibn Hayoudj, Salomon ibn Gabirol, etc.

2. M. Lambert et L. Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle*, Paris, 1905, p. 186, l. 58 : לרעד (Ps., CXIV, 2) = romonžont.

3. Le nombre des gloses françaises que le commentaire renferme est relativement considérable. La partie qui se rapporte au Lévitique n'en a cependant plus qu'une vingtaine. La liste annexée à ce travail indique les endroits respectifs.

4. Voir ses objections audacieuses concernant l'Ecriture Sainte dans Saadia, *Emounot Vedèot*, chap. III.

5. V. la remarque bien connue de celui-ci sur Gen., XXXVI, 31 (dans Ibn Ezra, *ad loc.*).

6. Considéré par Spinoza comme le premier critique de la Bible (*Tractatus theologico-politicus*, ch. VIII).

7. Des explications entières de Bekhor-Schor se retrouvent dans Samuel b. Méir ; cf. p. ex. l'éd. Jellinek, p. 78, note, etc.

8. La partie du commentaire relative au Lévitique en offre plusieurs exemples. — Pour l'influence de Raschbam sur Bekhor-Schor, v. D. Rosin, *R. Samuel ben Méir als Schrifterklärer*, Breslau, 1880.

9. Par exemple : Ex., XVI, 13 (Ex., XVI = Nomb., XI ; voir surtout le récit concernant les cailles).

10. V. p. ex. : Ex., XXII, 8. — Pour le Lévitique, néanmoins il a une opinion entièrement opposée ; voir le chapitre suivant.

être postérieur à l'événement[1], mais tout cela joint à un extrême respect du texte biblique proprement dit[2].

Il n'en est pas de même à l'égard du contenu du Pentateuque, c'est-à-dire des faits racontés et des lois. Ici, Bekhor-Schor semble se trouver plus à l'aise. Il atténue, comme je l'ai déjà dit, les miracles, et il lui arrive même de les supprimer[3], Il explique d'une manière rationaliste les expressions anthropomorphiques qui se rapportent à Dieu[4] ; il rend compte assez hardiment de certaines lois ou règles rituelles[5]. Mais les idées qu'il se fait de l'histoire d'Israël[6], de Dieu[7], du Judaïsme[8] n'en restent pas moins terre à terre, si on les compare à celles de ses illustres devanciers ou contemporains Salomon ibn Gabirol, Juda Hallévi et Maïmonide.

Néanmoins le commentaire de Bekhor-Schor présente un vif intérêt pour l'étude de l'histoire juive en général et de l'exégèse biblique chez les Juifs, en particulier. Il a été célèbre et répandu non seulement en France, mais aussi en Espagne[9], en Italie[10] et en Allemagne[11], où, durant des siècles, il a servi de nourriture spirituelle à beaucoup de ses frères. Les Tossafot sur le Talmud[12], les recueils de gloses[13], l'*Arougat Habbosem*[14], le *Mor-*

1. Gen., XIX, 38 ; XXXII, 21 ; XXXV, 5, etc.

2. Raschi explique fréquemment les difficultés du texte par מקרא מסורס, מקרא קצר , מקרא סתום ; Bekhor-Schor évite de donner de telles explications, et là où il y recourt (p. ex. : G., XLVIII, 1 ; Ex., X, 11 ; XVIII, 6), c'est en suivant tacitement le commentaire de Raschi.

3. Voir plus haut, p. 51, n. 1, etc.

4. Par exemple : Gen., I, 26 ; XI, 5 ; XXII, 12 ; — Ex., XXXI, 18, etc.

5. Voir le chapitre suivant sur les raisons des lois contenues dans le Code sacerdotal.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. L'auteur du recueil *Imrē Noam*, qui a utilisé le commentaire de Bekhor-Schor, Jacob d'Illescas (XIVe siècle), a probablement été Espagnol, quoiqu'il paraisse animé de l'esprit exégétique de la France.

10. L'auteur de la compilation *Hizqouni*, Hizkia b. Manoah (XIIIe siècle), était certainement Italien : sa méthode s'éloigne beaucoup de l'école française. Il s'est servi partout tacitement de Bekhor-Schor (comme, du reste, de Raschbam et d'Ibn Ezra) ; mais, au point de vue du style, l'auteur italien est bien supérieur à ses devanciers de l'Ile-de-France.

11. L'auteur du *Paanēah Raza*, Jacob b. Juda Hallévi (XIIIe siècle), est Allemand ou, du moins, des bords du Rhin, car il emploie à la fois des gloses allemandes et françaises.

12. Voir l'exemple de la p. 45, n. 11.

13. V. *Glossaire*, p. II.

14. V. l'exemple de la p. 45, n. 11.

dekhaï[1], l'*Or Zaroua*[2], les deux recensions des *Tossafot* sur le Pentateuque[3], le *Hizqouni*[4], la *Minhat Yehouda*[5], le *Gan*[6], le *Paanéah Raza*[7], le Rosch[8], les *Imré Noam*[9], etc., tous l'ont utilisé et s'en sont plus ou moins inspirés[10]. Et, somme toute, on a pu voir avec raison une allusion à l'œuvre de Bekhor-Schor dans le dicton fameux : כל פירושי צרפתא, השלך לאשפתא — בר מפרשנדתא ובן־פורתא[11]. « Tous les commentaires de France, jette-les aux ordures — sauf celui de Parschandata (Raschi) et celui de Ben-Porata (Joseph)[12]. »

IV

LA PARTIE DU COMMENTAIRE RELATIVE AU LÉVITIQUE

Le commentaire du Lévitique ne présente point en général d'autres caractères que les autres parties : on reconnaît le tossafiste dans toutes les explications concernant les sacrifices[13], les lois hygiéniques[14] ou alimentaires[15], les lois de pureté[16] ou d'im-

1. V. l'exemple de la p. 47, n. 5.
2. V. les exemples de la p. 45, n. 11.
3. *Daat Zeqènim* (XIIIe siècle) et *Hadar Zeqènim* (XIVe siècle). Bekhor-Schor y est fréquemment cité, mais plus souvent encore il est utilisé sans être nommé ; le Lévitique en offre plusieurs exemples. On possède de ces deux recensions plusieurs manuscrits qui diffèrent plus ou moins des éditions.
4. Publié dans la Bible rabbinique d'Amsterdam de 1724, etc.
5. Publiée dans la *Daat Zeqènim*, Livourne, 1783.
6. Par Aaron b. Joseph, encore inédit en manuscrit à Vienne. Renan (Neubauer), *Les Rabbins français...*, p. 436, le croyait introuvable.
7. Publié à Prague en 1607 et à Amsterdam en 1698. On en possède plusieurs manuscrits avec de nombreuses variantes.
8. Publié ensemble avec le *Hadar Zeqènim*, Livourne, 1840. L'auteur de cette compilation ne semble pas être le moins du monde le célèbre Aschéri.
9. Publiés dans la Bible rabbinique d'Amsterdam.
10. Les traces de l'utilisation du commentaire de Bekhor-Schor sont manifestes surtout dans le *Hizqouni*, bien qu'il ne soit presque jamais cité.
11. Rapporté par Moïse ibn Danon au nom d'un ancien anonyme. Voir J. H. D. Azulaï, *Schem-Haggedolim*, t. I, lettre ש, § 6.
12. Au dire de Geiger (*Parschandatha*, part. hébr., p. 5), J. H. Schor aurait affirmé avoir trouvé dans quelque vieux manuscrit que בן־פורתא est une allusion directe à Joseph Bekhor-Schor (cf. Gen., XLIX, 22).
13. P. ex. : I, 11 ; II, 1 ; IV, 3 ; VI, 2, etc.
14. P. ex. : XIII, 4, 18, 55, etc.
15. P. ex. : XI, 8 ; XVII, 11.
16. Voir XXI, 5, en ce qui concerne les prêtres.

pureté [1], etc., qui sont contenues dans le troisième livre de Moïse. Bekhor-Schor a suivi partout la même méthode d'interprétation. En premier lieu, il s'est laissé guider par le midrasch halachique correspondant, c'est-à-dire le Sifra, qu'il cite sous le nom de תורת־כהנים; du commencement à la fin du commentaire de cette partie du Pentateuque on rencontre des explications tirées de ce recueil. Le Talmud proprement dit n'est pas moins utilisé. C'est en se conformant à l'exégèse rabbinique traditionnelle qu'il expose son point de vue personnel, appuyé le plus souvent sur quelque verset biblique ou sur un fait quelconque — ne fut-il que de minime importance. — Et plusieurs de ses expressions habituelles [2] et même quelques-unes des explications données dans d'autres parties du commentaire se retrouvent aussi dans celle-ci [3].

Cependant, cette partie du commentaire présente certaines particularités. D'abord la forme diffère en quelques points. Les deux premières parties consacrées à la Genèse et à l'Exode, ne contiennent pas moins d'une centaine de gloses françaises, tandis que le commentaire du Lévitique n'en compte qu'une vingtaine, bien qu'il eût dû fournir de fréquentes occasions d'en insérer. Toutes les sections des deux premiers livres se terminent par de petites élégies en vers, tandis que celles du Lévitique n'en ont nulle part [4]. Quant au fond, Bekhor-Schor semble préoccupé surtout, dans cette partie, d'expliquer l'enchaînement des événements et des prescriptions rituelles ou hygiéniques — comme si le rédacteur du Lévitique avait suivi un ordre méthodique [5], ce qui ne lui avait point paru particulièrement important auparavant [6]. Mais il y a aussi des divergences, voire des contradictions dans cette partie du commentaire. Voici quelques-unes des plus caractéristiques.

Les sacrifices sont d'abord expliqués comme étant institués dans le but de barrer à l'homme le chemin du péché : « Si l'homme

1. XII. 2, 4 ; XIV, 48, etc.

2. Par exemple : le substantif דורון (δῶρον), « présent », avec le sens de sacrifice qu'on offre à Dieu : Lév., VI, 16 (3 fois) ; IX, 3 ; XVI, 3 (2 fois) et XXIII, 10 = Gen., XXIX, 26 ; ainsi que le verbe הדרן avec le sens d'offrir un sacrifice : Lév., IX, 3 : XIX, 23 (2 fois) ; XIX, 25 ; XXIII, 11. De même, אלהים est pris dans le sens de « juge » : Ex., VII, 1 ; XXXII, 1 ; XXXIV, 6 = Lév., XVIII, 30 ; XXIV, 22, etc. — חולין (מנהג) נהג = חלל (Lév., XX, 15 ; XIX, 29) ; la locution אל נכון, etc.

3. Gen., IV, 15 = Lév., XXVI, 18 ; Ex., XL, 35 = Lév., I, 1 ; Ex., XXIII, 14 = Lév., XXIII, 43, etc.

4. Voir p. 49, n. 1.

5. XVI, 1 ; XXV, 1, etc.

6. Ex., XXII, 8.

qui pèche, est-il dit, offre un sacrifice, il croit que le péché lui est pardonné et prend garde de n'en plus commettre à l'avenir, de même que lorsqu'on a un vêtement propre, on fait attention de ne pas le salir, mais quand le vêtement est sali, on n'y prend plus garde[1] ». Ensuite il est donné une tout autre raison : Dieu dit : « Je ne leur ordonne pas (aux Israélites) d'offrir des sacrifices parce que j'en éprouve le besoin, mais pour qu'ils ne sacrifient point aux idoles[2]. » Ce sont là deux explications également rationnelles, mais tout à fait différentes l'une de l'autre. — La mort de Nadab et Abihou est attribuée d'abord au fait que les deux fils d'Aaron s'étaient servis du feu du dehors pour le besoin du culte, en profanant de la sorte la gloire divine[3] ; puis, selon Raschbam et conformément à tous les recueils de Tossafot d'ailleurs, — à l'accident de la descente subite du feu céleste[4], et enfin, à la faute que les deux prêtres avaient commise en entrant dans le sanctuaire (?) sans permission préalable de la part de Dieu[5]. Laquelle de ces trois explications appartient à Bekhor-Schor ? J'incline à croire que c'est la dernière seule[6]. On a donc affaire à une sorte de compilation ; et cela s'explique, car, comme on l'a vu[7] le commentaire a subi d'importants remaniements au cours des siècles. On en jugera si l'on songe seulement au fait qu'au moins treize des explications de Bekhor-Schor sur le Lévitique sont attribuées, par des recueils de Tossafot, à d'autres auteurs[8],

1. II, 13.
2. XVII, 7.
3. X, 1.
4. *Ibid.*, 2.
5. XVI, 1.
6. On pourrait encore citer d'autres exemples : la maladie de la lèpre a tantôt (XVI, 4) pour cause, comme le dit le Talmud, les péchés (il y en a sept dont le principal c'est l'orgueil) (*ib.*, 21), tantôt il n'est plus question de péché du tout (*ib.*, 53) et, au contraire, le malade guéri et purifié recouvre son orgueil (*ib.*, 4) ; — les fils d'Aaron, après avoir été assimilés, le jour de la consécration du Tabernacle, à leur père (X, 3), en sont foncièrement distingués (*ib.*, 17), etc.
7. Voir page 43.
8. Les explications suivantes de Bekhor-Schor sont respectivement attribuées à d'autres commentateurs : Lév., I, 1 à R. Natan, par le *Paanèah Raza* (d'après le *Gan*) ; I, 3 au *Gan*, aussi par le *P. R.*; VIII, 3 aussi au *Gan* par le *P. R.* et le *H. Z.*; X, 1 et XIII, 3 (2) toujours au *Gan* par le *P. R.*; XIX, 16 à Moïse de Coucy, et XIX, 18 au *Hizqouni* (β) et à R. Elyaqim (α) par la *Minhat Yehouda* ; une autre explication de XIX, 18 est attribuée à un certain R. Moïse, ainsi que celle de XXI, 1 au *Gan* ; celle de XXII, 8 à R. Hayim, celle de XXIII, 16 (fin) à R. Samuel, père de ר"י (יוסף ?) —, par le *P. R.*; enfin, l'explication de XXVI, 8 est rapportée dans les *Imrè Noam* sous le nom de R. Tam. V., en outre, p. 45, n. 1.

dont quelques-uns lui sont postérieurs [1], et que, d'autre part, certaines des explications citées sous son nom se retrouvent tout autrement dans le commentaire [2]. Mais malgré tout, l'empreinte de l'auteur est bien marquée. C'est que Bekhor-Schor se révèle dans son commentaire sur le Code sacerdotal d'une manière plus originale qu'ailleurs, sinon plus éclatante. L'exégète français du XIIe siècle transpose son milieu social dans le domaine de la Bible, afin d'expliquer celle-ci par les institutions de son époque et de son pays. Ainsi Dieu devient un grand roi (מלך גדול) [3], qui traite les Israélites comme le seigneur féodal ses serfs. Il habite un palais, un château fort, et défend d'y entrer sans permission (בלא רשות) [4] sous peine de mort [5]. Il est très jaloux de sa gloire et tient partant à son point d'honneur (כבוד) [6]. Il aime néanmoins beaucoup les présents (דורון) [7] et exige qu'on lui en offre (הדרן) si on désire lui rendre visite [8]. Il est aussi très exigeant quant à ses redevances (מנת המלך) [9] car les terres sont à lui [10] et à ses prérogatives, car il est seul maître [11]. Il veut encore que ses serviteurs n'appartiennent à nul autre, qu'ils ne se mêlent même pas à d'autres [12] — d'où toutes les prohibitions alimentaires et les lois de pureté et d'impureté [13], etc.; — il dit : קדשים תהיו [14] « soyez saints ! », soyez séparés de tout le monde [15] ! Et pour avertir du châtiment qu'entraîne toute dérogation à ses ordres, il ajoute solennellement à la fin de chaque commandement : אני ה' אלהיכם,

1. Notamment Hizqiya b. Manoah et Aaron b. Joseph.

2. Comparer, à cet effet, les explications de Bekhor-Schor de Lév., VI, 7; XXI, 14; XXIII, 13 et 37 ; XXIV, 2, avec les explications correspondantes du Hizqouni surtout ; de même celle de XIII, 37 de B. S. avec *H. Z.* et *D. Z.* Voir, en outre, p. 43, n. 5.

3. II, 1 ; XIX, 28, etc.

4. XVI, 1 et 2.

5. *Ibid.*

6. Voir I, 3 et 8 (כבוד של מעלה); VI, 2 (לכבוד המקום); 7 (כבוד שמים); X, 1 (crime de lèse-majesté : ממעטין את הכבוד); XIX, 5 (מנהג ודרך כבוד), etc.

7. Le mot דורון, ainsi que le verbe הדרן qui en dérive, se rencontre dans le commentaire à plusieurs reprises.

8. XVI, 3.

9. A savoir : les prémices de la production (XIX, 23 ; XXIII, 10), le sang et le suif des sacrifices (VII, 23 ; XI, 2 ; XVII, 11 ; XIX, 19), etc.; c'est pourquoi toutes ces choses-là sont défendues aux Israélites.

10. XXV, 2.

11. XIX, 19.

12. Voir son explication sur והזרתם (soyez étrangers !), XV, 31.

13. Par exemple XX, 24 et suiv.

14. Comp. la fin de שמיני avec le commencement de קדשים.

15. Cf. *Sifra* (fin de קדשים) : כשם שאני פרוש, כך תהיו פרושים !

ce que Bekhor-Schor traduit en français par : *je suis votre justicier*[1] !

Voilà, en résumé, les idées principales qu'on rencontre dans le commentaire sur le Lévitique. Rien ici du rationalisme du commentateur de la Genèse et de l'Exode. Mais ce n'est pas encore tout. Dans cette partie du commentaire (et aussi, du reste, dans celle qui se rapporte aux Nombres) il a même çà et là des sorties violentes contre les Juifs libéraux ou rationalistes[2]. En voici un exemple : au verset Lévit., XVII, 13, il est ordonné aux Israélites de couvrir le sang du gibier avec de la terre. Or, il paraît que certains des contemporains de Bekhor-Schor interprétaient cette prescription dans un sens rationaliste, en disant qu'il n'y a là qu'une mesure de salubrité domestique. L'auteur s'élève avec la plus grande vivacité contre une interprétation qui ôte tout caractère sacré à la prescription et accable ses adversaires d'injures. Comment expliquer cette rigueur qui contraste avec sa propre indépendance d'esprit en d'autres endroits ? Il ne faut sans doute voir là qu'une de ces inconséquences dont on trouverait d'ailleurs d'autres exemples chez les auteurs du moyen-âge[3]. Joseph Bekhor-Schor n'en demeure pas moins un des commentateurs qui ont fait le plus d'honneur à l'école exégétique juive de la France septentrionale, une personnalité remarquable du judaïsme médiéval.

MEYER ABRAHAM.

1. XVIII, 30 ; XXIV, 22. — V. l'Index des gloses, p. 59. Bekhor-Schor a dans tout le commentaire une certaine tendance à traduire אלהים par « juge ». V. p. 55, n. 2.

2. XVII, 11.

3. Du reste, Ibn Ezra lui-même n'a point échappé à cette contradiction, témoin son אגרת השבת.

INDEX

des gloses françaises contenues dans le commentaire sur le Lévitique de Bekhor-Schor.

---

a la iutise (אלא(ש)[יו]טרצא), Lév., XVIII, 30, à la justice. V. *Glossaire*, p. 259.

bateure (בטאור'), L., XIX, 20, action de battre. V. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Paris, 1881-1902, I, 600 *a*; *Glossaire*, p. 37, l. 4 (בקרת = *batue*).

cler (קלִיר), L., XIII, 2, clair. V. *Glossaire*, p. 164, l. 79 (בהיר = *klér*).

codumes (קדו"מוש), L., XVIII, 3, coutumes. V. *Glossaire*, p. 263 *a*, et E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1863-1878, I, 872 *b*.

enferms (אנפר(ו)מש, L., XI, 2, infirme, malade.

estordre (אישטר"דרא), L., XIV, 53. V. Godrefoy, III, 623 *a*.

estronjier (אשטרוניר(י)א, L., XV, 31, rendre étranger. V. Godefroy, III, 642 *a*; *Glossaire*, p. 36, l. 18 (והזרתם = é ésévréž).

glevie (גַלְבְיָא), voir ci-après *glevier* et *iceli ki*...

glevier (גלבייר), L., XVI, 26, percer du glaive. V. Godefroy, IV, 286 *c*.

iceli ki glevie (אַיְיצִיקלי גַלְבְיָא), L., XVI, 26, et celui qui perce du glaive.

iutise, v. *a la*...

iutisier, v. *votre*...

jutize, v. *a la iutise*.

jutizier, v. *votre iutisier*.

ki, v. *iceli*...

kler, v. *cler*.

kutumes v. *codumes*.

la, v. *a*...

natures (נַטוּרש), L., XIX, 19, races différentes. V. Godefroy, V, 475 *a*.

orbeté (אורְבְטַי), L. XXII, 22, cécité. V. Godefroy, V, 614 *b*; *Glossaire*, p. 37, l. 77 (עורת = *avoglozon*).

pers (?) (פ(ל)[ר]ש), L., XIII, 4, bleu foncé. V. Godefroy, VI, 111 *c*.

playé (?) ([עי](פל(ש)), L., XIII, 4, meurtri. V. *Glossaire*, 274 *c* (lire ligne 12 : 51, 16 au lieu de 51, 10).

raisons (ד)([ר]יישו"נוש)), L., XVIII, 3.

réyzons, v. ci-devant.

saine (שונא), L., XI, 2. V. Littré, II, 1803 *b*.

saneure (שנאר"רא), L., XIII, 10, endroit sain. V. Godefroy, VII, 304 *c* ; *Glossaire*, p. 35, l. 25 (ומחית = *é resénemont*).

sorsané (שורש"נא), L., XIII, 10, cicatrisé. V. Godefroy, VII, 514 *a*.

tache, v. ci-après.

tece (ש)([ט]יישא)), L., XIV, 37, tache.

votre iutisier (בטריוטיינרא(?), בו"טרא(א)[יו]טיצט"יירא), L., XVIII, 30 et XXIV, 22, votre justicier. V. Godefroy, IV, 679 *a* ; *Glossaire*, p. 259 (אלהים = *jujors* ; comprendre dans *jujors* les exemples cités sous *juyors*, y ajouter celui de 25, 61 qui ne figure point dans la table).

NOTES ET MÉLANGES

נקה DANS EXODE, XXXIV, 7 ET JÉRÉMIE, XXX, 11.

M. Mayer Lambert a signalé, dans cette *Revue*[1], la difficulté que présente la signification habituelle du verbe נקה dans ces deux versets et il a proposé de traduire ce verbe par « anéantir », sens qui convient parfaitement au contexte. Il a renvoyé aussi, au nom de M. Julien Weill, à Maïmonide, *Guide*, I, LIV, où le verset de l'Exode est ainsi expliqué. Je voudrais présenter à ce sujet quelques observations complémentaires.

Le passage du *Guide* est ainsi conçu : « Car les mots ונקה לא ינקה signifient *et il ne déracine* (détruit) *pas entièrement*, (sens dérivé) du mot ונקתה (Isaïe, III, 26), *et elle sera détruite*[2]. » Cette explication est-elle donnée ici comme généralement connue ou comme nouvelle et personnelle à l'auteur? En tout cas, elle est présentée avec une certaine emphase (car, לאן) comme la seule exacte.

Au contraire, dans un autre texte de Maïmonide, cette explication est citée comme une opinion isolée et discutée avec une neutralité qui incline plutôt au rejet. Ce texte, qui traite de l'énumération des treize attributs de Dieu[3], est ainsi

1. *Revue*, LXX (1920), p. 89-90.

2. Ed. Munk, I, 222. Ibn Tibbon traduit ענינו ושרש לא ישרש; Alharizi (chap. LIII, éd. Schlossberg, 54 *b*) a עקר לא יעקר. L'explication de Maïmonide est citée par Aron ben Elie, *Eç Hayyim*, éd. Delitzsch, p. 148, au nom d' « autres commentateurs » ; de même dans le *Kéter Tora*, II, 120 *a*. Joseph Caspi y fait une brève allusion pour la rejeter, voir *Adné Késef*, éd. Last, II, 15 (sur Jér., XXX, 11).

3. Sur cette question, voir *Tossafot Rosch-Haschana*, 17 *b*, *s. v.* שכש; *Manhig*, éd. Berlin, 48 *a*, n° 14; Ibn Ezra sur Exode, XXXIV, 7; *Mescharet Mosché*, éd. Goldenthal, 13-15. Le problème a intéressé aussi les Caraïtes : voir Aron b. Elie, *Eç Hayyim*, chap. XCII, p. 145-149, et *Kéter Tora*, II, 119 *a*. — Dans la *Pesikta*

conçu[1] : « Beaucoup d'autorités se sont heurtées à ce passage. D'après les uns, נקה forme un attribut et לא ינקה un autre, interprétation qui ressort du Targoum[2]. Pour d'autres, le tout ne forme qu'un attribut ; ils expliquent ainsi : Dieu, dans sa grande miséricorde, ne détruit pas, comme dans Isaïe, III, 26 (ונקתה לארץ תשב) et Jérémie, XXX, 11 (ויסרתיך למשפט ונקה לא אנקך). Mais le compte est le suivant : 12e attribut : נקה; 13e : לא ינקה. Quant à celui qui compte ונקה לא ינקה pour un seul attribut, comme l'ont expliqué les savants d'Andalousie[3], il devra compter comme 13e attribut פוקד עון אבות על בנים[4]. »

Il est d'autant plus étonnant de voir Maïmonide s'approprier cette explication dans le *Guide* qu'elle n'était nullement nécessaire à la thèse qu'il défend. Mais aussi lui a-t-il été facile plus tard de se rallier à l'explication traditionnelle[5].

Quant à l'explication en question, elle était connue même hors d'Espagne avant et après Maïmonide. En France, elle est donnée par Joseph Bekhor Schor[6] et dans les Tossafot bibliques au nom de certains interprètes[7].

L'auteur en paraît être Ibn Djanah, qui dit dans son Dictionnaire[8] : « Mais les mots ונקה לא אנקך (dans Jérémie) doivent être pris, d'après moi, dans le sens de destruction, c'est-à-dire : je ne

Rabbati, ch. V (éd. Friedmann, 22 *a*) et *Nombres rabba*, XIII, 1, le nom divin est considéré les deux fois comme un attribut. Chose singulière, le *Midrasch des Psaumes*, XCIII, § 8, dit que, de l'avis de certains savants, le nombre des attributs est seulement de onze ou de dix.

1. *Kobeç*, éd. Lichtenberg, n° 87, 18 *b*.

2. Onkelos a, en effet : סלח לדתיבין לאוריתיה ולדלא תיבין לא מזכי. C'est l'équivalent de la phrase מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים (*Mechilta* sur Exode, XX, 7, 68 *b* Friedmann ; T. *Yoma*, IV (V), 9, p. 190 Zuckermandel ; *Yoma*, 86 *a* ; *Schabouot*, 39 *a*. Cf. Mechilta de R. Simon, p. 106, Hoffmann). La Septante a de même καὶ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον. Voir encore *Sifré Deutér.*, § 49 ; *Pesikta*, éd. Buber, 57 *a* ; *Pes. rabb.*, XVI *init.*, 80 *a* Friedmann ; *ibidem*, Addition I, 194 *a* en bas ; *Tanhouma*, *Pinhas*, § 12 ; *Nombres r.*, XXI, 16.

3. Ces savants sont encore nommés deux fois dans le *Guide* (I, XLII et LXXI ; Munk, p. 149 et p. 339) ; voir la note de Munk sur le second passage.

4. Conformément à cette remarque, פוקד עון est compté dans le *Guide*, *l. c.*, comme treizième attribut.

5. On comprend ainsi que Kalonymos, disciple et partisan enthousiaste de Maïmonide, traitant, dans le premier chapitre de son Apologie du *Moré*, des treize attributs d'après le système du maître, considère ונקה comme un attribut à part et l'explique conformément à la tradition (*Mescharét Mosché*, p. 14). Cf. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 413, note 80.

6. Commentaire, éd. Jellinek, p. 154.

7. *Hadar Zekénim*, 45 *a*.

8. *Séfer ha-Schoraschim*, éd. Bacher, p. 317.

te détruirai pas et je ne purgerai pas la terre de toi. De même ונקתה לארץ תשב signifie : je les détruirai, de sorte que la terre en sera purgée. Le Targoum a bien traduit : ותרוקן ארעא ותחרוב (la terre sera vide et dévastée). De même כמוה נקה, dans Zacharie, v, 3, signifie : « la malédiction détruira et fera disparaître ces deux espèces ». Et si nos docteurs n'avaient pas excepté ונקה לא ינקה de cette signification, elle aurait pu être admise ici dans le sens que Dieu pardonne les fautes et ne détruit pas. »

Ibn Djanah a été suivi par Juda ibn Balaam dans son Commentaire de Jérémie[1] : « Je te punirai avec la mesure de la justice, mais je ne te détruirai (déracinerai) pas. On pourrait admettre la même signification pour ונקה לא ינקה dans les Voies de la Miséricorde[2], si les Anciens ne l'avaient excepté et séparé de ce sens. »

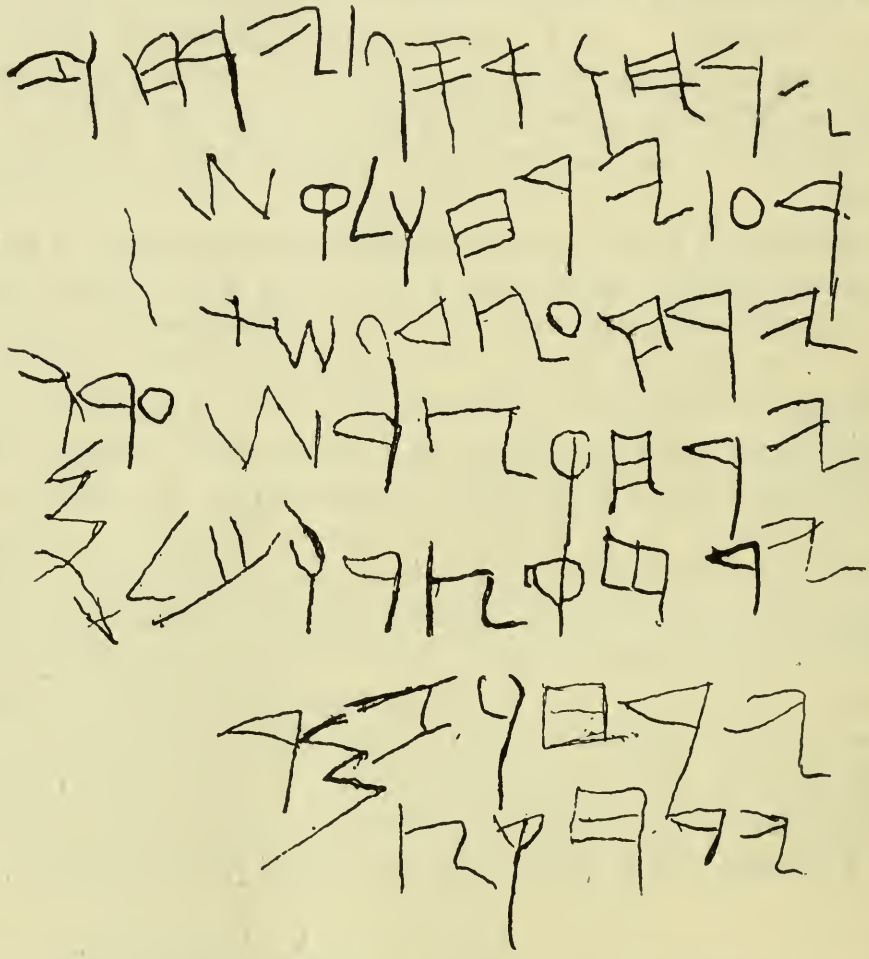
Ce scrupule à l'égard de l'interprétation traditionnelle a déterminé David Kimhi, qui adopte l'explication d'Ibn Djanah dans Isaïe, III, 26 et dans Jérémie, XXX, 11, à l'ignorer dans Exode, XXXIV, 7. La tentative faite par Ibn Djanah de dériver le sens de « détruire » de celui de « nettoyer, purger » est développée par Kimhi dans son Commentaire de Jérémie. Cette interprétation paraît forcée à cause du suffixe de l'accusatif הָ ; la référence au Targoum d'Isaïe, III, 26 ne prouve rien, car Jonathan a évidemment lu ונקתה הארץ ותשם. Raschi est plus heureux dans le Commentaire de Jérémie, où il explique par « balayer, d'où exterminer »[3]. Mais, chose curieuse, Ibn Djanah ne renvoie pas au Targoum sur Jérémie, qui traduit par ושיצאה לא אישיצינך, c'est-à-dire « je ne te détruirai pas ». Simonsen, *Mélanges Lewy*, p. 277, suppose que le quatrième Ezra (VII, 139) a déjà compris ונקה לא ינקה dans le sens de « il n'éteint pas tout à fait ». Mais le texte ne fournit pas de point d'appui suffisant pour l'admettre.

V. APTOWITZER.

1. *Mélanges Harkavy*, p. 296 (en arabe).
2. Sur cette désignation des attributs de Dieu (דרכי רחמים) comparer *Sifré Deut.*, § 49 (דרכי הקב"ה) à *Sota*, 14 *a* (מדותיו).
3. לשון טיאוט והשמד (cf. Isaïe, XIV, 23).

L'INSCRIPTION DE GUÉZER ET LES CHIFFRES HÉBREUX

On sait que M. Macalister a découvert à Guézer, en 1908, une pierre où est gravée une sorte de calendrier agricole. Cette inscription a été étudiée dans divers articles, dont on trouvera 'énumération chez K. Marti, *Zeitschrift für alttestamentliche*



Wissenschaft, 1909, p. 222-229, avec une gravure dont nous donnons un fac-similé [1]. Les caractères de ce texte ressemblent à ceux de l'inscription de Siloé, que l'on date du VIIe siècle avant l'ère vulgaire. Ils sont assez bien tracés, quoique mélangés en partie à des traits provenant d'une première inscription qui a été effacée pour faire place à la nouvelle. Toutefois, on y remarque

1. Depuis ont paru sur l'inscription des articles de J. Pilcher dans *Palestine Exploration Fund*, 1910, p. 32-39, et de F. Praetorius dans *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1920, p. 303.

un signe que les uns ont pris pour un *hé*, d'autres pour un *waw* ou un *noun*, et qui présente cette singularité de varier toujours de forme. Un hasard malencontreux veut que l'inscription ne contienne pas d'autres exemples certains de *hé*, *waw*, *noun*, de sorte que les termes de comparaison manquent (sur le *hé* de שׁערה et הכל, voir plus loin).

Le seul moyen d'expliquer la multiplicité des formes de ce signe, c'est d'y voir, non un caractère, mais des caractères, et comme ces caractères ne peuvent guère représenter des lettres différentes, on est amené à y reconnaître des chiffres qui servent de nombres ordinaires. De la sorte, la pierre nous présente réellement un calendrier. Ce qui a pu empêcher jusqu'ici de reconnaître les chiffres, c'est d'abord qu'ils n'occupent pas toujours la même place. C'est ensuite que la Bible n'en contient pas et que la littérature talmudique emploie les lettres en guise de chiffres. Mais puisqu'on en trouve dans les inscriptions phéniciennes et araméennes, sans parler des cunéiformes, il n'y a aucune raison de croire que les Palestiniens n'en ont pas eus [1].

Si, comme l'ont admis tous ceux qui ont vu la pierre (actuellement au musée de Constantinople), l'inscription est intacte, la valeur des chiffres, résultant de leur suite elle-même, sera de 1, 2, 3, etc. C'est en nous fondant sur cette opinion que nous interpréterons le texte de l'inscription :

A la première ligne, on trouve entre ירח et אסף le signe ⟨, qui doit être le chiffre 1. Puis, on rencontre après le second ירח le signe ⟩, qui voudra dire 2. A la deuxième ligne, avant לקש, il y a le signe ⟩, qui sera 3. Après le quatrième ירח (ligne 3), on ne voit pas de signe, mais, après son complément עצד פשת, il y a un signe que l'on a négligé, à savoir ⟨, qui donne le chiffre 4. Le nombre aura été mis ici après l'indication de l'opération agricole au lieu de suivre immédiatement le mot « mois ». On ne trouve pas de signe avec le cinquième mois (ligne 4) ירח קצר שערם [2], à moins que le signe que l'on avait pris pour un *hé* en lisant שערה, à savoir ⟩, ne soit précisément le chiffre 5. Le graveur, ayant mis par erreur ce chiffre avant le *mêm* de שערם, aura été

1. D'après une communication récente de M. Dussaud à la Société asiatique, des inscriptions de pierres tombales trouvées et publiées par M. G. Fefali dans la *Revue biblique*, 1923, p. 253-260, contiendraient des chiffres nabatéens.

2. C'est ainsi que lit avec raison M. Lidzbarski.

obligé d'écrire le *mêm* un peu en retrait au-dessous. Le sixième mois est désigné par les mots ירח קצר הכל (le *qof* n'est pas très net, le *hé* a une forme un peu singulière et le *kaf* est rejoint par un trait qui le rend moins clair) et, à la fin de la ligne, on aperçoit les traits du signe , qui, s'il n'est pas accidentel, fournit le chiffre 6. A la ligne 6, on retrouve, entre ירח et זמר, un signe net , qui serait le chiffre 7[1]. A la ligne 7, on lit ירח קץ, qu'on traduit « mois final », à moins de supposer que le lapicide ait commencé à écrire קצר « moisson » et se soit interrompu. Dans le coin inférieur gauche de la pierre qui, à droite, est brisée, on aperçoit des caractères difficiles à expliquer (et au-dessous).

En résumé, si nos hypothèses sont justes, on aurait la série de chiffres 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, et l'inscription devrait être lue et traduite ainsi :

ירח 1 אסף | ירח 2 ז	Mois premier, récolte ; mois deuxième, se-
רע | ירח 3 לקש	mailles ; mois troisième, regain ;
ירח עצד פשת 4	mois de l'arrachage (?) du lin, quatrième ;
ירח קצר שער 5	mois de la moisson de l'orge, cinquième ;
ם	
ירח קצר הכל 6	mois de la moisson générale, sixième ;
ירח 7 זמר גפ[ן]	mois septième, taille de la vigne ;
ירח קץ	mois final (?).

MAYER LAMBERT.

1. Après זמר nous croyons distinguer les traits un peu effacés des lettres *gimel* et *pé*, qui seraient à compléter en גפן « vigne ».

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1922-1923

1. *Livres.*

Aptowitzer (V.). Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen u. muhammedanischen Literatur. Vienne et Leipzig, R. Löwit ; 1922, in-8° de VII + 184 p.

Pour commémorer le souvenir de Kohut, l'éditeur de l'*Aruch completum*, un capital a été constitué par la famille et un comité nommé à Vienne pour publier chaque année un ouvrage scientifique concernant le Judaïsme. Le président du comité est le Dr H. P. Chajes. Le présent ouvrage inaugure les publications faites aux frais de la fondation Alexandre Kohut. L'auteur, M. Aptowitzer, l'un des meilleurs disciples de Bacher, possède une connaissance approfondie de l'Aggada et du Midrasch ainsi que de la littérature contemporaine des aggadistes, l'hellénistique et la patristique. Il a patiemment réuni tous les matériaux fournis par l'interprétation légendaire de l'épisode de Caïn et Abel et nous donne les résultats de son enquête comparative menée avec un soin et une diligence remarquables. Cette confrontation l'a conduit à des « positions de thèses » qu'il indique au début de son travail et qui s'illustreront à l'avenir par l'étude d'autres portions du vaste domaine de l'Aggada, qu'il se propose d'interroger avec le même esprit de méthode et, on peut ajouter, la même sûreté d'érudition. Voici les plus essentielles de ces thèses : les légendes de l'Aggada sont mi-partie des légendes populaires, « Volkssagen », mi-partie des légendes artificielles, « Kunstsagen ». — Beaucoup des Kunstsagen doivent leur naissance et beaucoup des Volkssagen leur tranformation à des tendances ou des parti-pris polémiques. — C'est l'esprit de tendance ou de polémique qui est cause de la disparition de très vieilles légendes juives, qui réapparaissent ultérieurement dans des recueils aggadiques modernes, quand la polémique est devenue superflue. — Des aggadot n'ont rien de commun *extérieurement*, mais ont une corrélation intrinsèque, car elles sont dues à une même conception. — Certaines Aggadot s'expliquent par la Halacha, et vice-versa. — Il y a plus d'affinités qu'on ne croyait entre Philon et le rabbinisme, et les écrivains de l'Eglise et la Aggada. — Tout cela est fort intéressant, mais demande à être corroboré par un grand nombre d'exemples topiques. On peut attendre M. Aptowitzer à l'œuvre. Sa monographie sur Caïn et Abel atteste une grande érudition, beaucoup de

finesse de jugement et d'habileté dans la coordination des matériaux. Voici le titre des chapitres : I. Naissance et âge. II. Abel était-il marié ? III. Causes de la rixe. IV. Le sacrifice. V. Mort d'Abel. VI. Mort de Caïn (Gen., IV, 15 et 23-24). A propos de ce dernier chapitre j'appellerai l'attention de l'auteur sur le petit point suivant. P. 87 (cf. p. 173, note), M. A., citant Josèphe, *Ant.*, I, II, 2, § 65, donne le texte d'après l'édition Niese, mais traduit selon la leçon adoptée par Naber (et notre traduction française) en supprimant le mot μείζονα. Le texte dit (en rétablissant le mot) : δίκην αὐτὸν ὑφεξόντα τῆς Κάιος ἀδελφοκτονίας μείζονα, τοῦτο ταῖς, κτλ. Lémekh a vu par sa science des choses divines qu'il subirait la peine de fratricide commis par Caïn. Le texte n'est pas bien clair. Naber donc, suivant la leçon des mss. S P L Exc., supprime μείζονα, mais il n'est pas sûr que ce mot soit de trop. A remarquer que δίκην n'a pas l'article. Il se pourrait que Josèphe ait voulu faire dire à Lémekh, et ce serait plus en rapport avec le verset biblique, qu'il a vu qu'il subirait une peine *plus grande* que celle qu'avait méritée le parricide.

Auto-Emancipazione ebraica. Scritti di Jehudah Leib Pinsker, Achad-Haam, Menachem Ussishkin. Florence, soc. tip. ed. Israel, 5682-1922; in-8° de XXVIII + 143 p. (Avec introduction de MM. Dante Lattes et Mose Beilinson.

Bacher (W.). אגדות התנאים : L'Agada des Tannaïtes, tome I, 2e partie. Traduction hébraïque de A. Z. Rabinovitch. Jaffa, 1921.

La première partie a paru à Jaffa en 1920, avec une biographie de l'auteur (d'après l'article de M. S. Krauss, dans ta revue *Ha-Schiloach*, XXX) et une préface traduite en hébreu.

Au texte et aux notes de Bacher, le traducteur a ajouté çà et là quelques passages et références du Talmud et des Midraschim. Il s'est efforcé de donner à cet ouvrage classique une forme hébraïque et originale, ce dont il faut lui savoir gré. — B. L.

Baer (Fritz). Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve (t. I des publications de l'Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Historische Sektion). Berlin, Schwetschke, 1922, in-8° de IX + 161 p.

Ball (C.-J.). The book of Job, a revised text and version. Oxford, Clarendon Press, 1922 ; in-8° de VII + 479 p.

El-Barghuthi (Omar-Effendi). Judical courts among the Bedouin of Palestine, n° I des Studies in Palestinian Customs and Folklore, tirage à part du Journal of the Palestine Oriental Society, t. II. Jérusalem, 1922 ; in-8° de 34 p.

Baumgarten (Paul M.). Neue Kunde von alten Bibeln. Rome, Selbstverlag, 1922 ; XXII + 402 p.

Ber of Bolechov (The Memoirs of) (1723-1805) translated from the original hebrew Ms. with an introduction, notes and a map by Dr. M. Vishnitzer, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922 ; in-8° de IX + 188 p.

Première édition complète en anglais des intéressants mémoires de Ber de Bolechov ou Ber Birkenthal, juif polonais qui vécut au XVIIIe siècle et peut

compter au nombre des précurseurs de l'émancipation et de la *Haskala*. De ces mémoires, conservés à la bibliothèque du Jews' College, à Londres, quelques extraits avaient été publiés dès 1913 par A. Marmorstein dans la *Z. f. heb. Bibl.* et d'autres en 1916 par Lewin dans le *Jahrbuch der jüd. liter. Gesellschaft*. M. Vishnitzer, qui publie en même temps l'original hébreu à Berlin, nous en donne dans le présent volume la traduction anglaise avec notes et index et en étudie dans une ample introduction la valeur, sinon littéraire, du moins documentaire et pour l'histoire des Juifs de Pologne et pour l'histoire de l'Europe orientale. Ces mémoires, dit l'éditeur, compteront dans les annales de l'historiographie juive comme une contribution digne de foi, de valeur analogue à celle des Mémoires de Glueckel von Hameln, l'Autobiographie de Salomon Maïmon ou la *Megillat Séfer* de Jacob Emden. C'est une curieuse figure que celle de ce négociant en vins de Hongrie, considéré par ses coreligionnaires pour sa piété, influent auprès des nobles grâce à sa connaissance, rare pour l'époque, de la langue polonaise, épris de culture générale comme l'attestent les fragments d'œuvres historiques polonaises et allemandes traduites par lui en hébreu, polémiquant au nom d'une foi éclairée contre les extravagances des sectaires juifs, prenant part à la lutte contre les Franckistes et nous donnant, chemin faisant, de précieuses informations sur l'existence des communautés juives de son temps et sur les conditions politiques et sociales de la Pologne.

Bergmann (J.). Die Legenden der Juden. Berlin, Schwetschke; in-8° de 166 p.

Bewer (Julien-A.). Der Text des Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1922; in-8° de IV+94 p. (n° 31 des Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testament).

Bewer (J.-A.). The Literature in the O. T. in its historical development. New-York, Columbia Univ. Pr., 1922 ; in-8° de XIV + 452 p.

Bible. La Bibbia tradotta dai testi originali con note, a cura del Pont. Istituto bibl. I. Il Pentateuco. Milano, Vita e Pensiero, 1923 ; XV + 316 p. + table géogr.

Bildersee (Adele). Jewish post-biblical History, through great Personalities from Jochanan ben Zakkai to Moses Mendelsohn. Cincinnati, Union of Americ. Hebr. Congreg.

Birnbaum (Salomo). Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache. Leipzig, Engel, 1922 ; in-8° de 85 p.

Etudie l'orthographe, la morphologie, la syntaxe et la lexicographie du yiddisch.

Blumenfeld (L.). Anthologie des conteurs yidisch traduite du yidisch. Paris, F. Rieder, in-16° de 260 p.

Bonwetsch. (G. N.). Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sog. slavische Henochbuch (Texte u. Unters., 44, 2). Leipzig, Hinrichs, 1922; in-8° de XIX + 124 p.

Bouvet (M.). Histoire biblique. Paris, de Gigord, 1922 ; in-8° de VII + 460 avec fig.

Bracker (Detlef). Immanuel (= Iesaia der Seher 1). Breklum, Jensen, 1922; in-8° de 141 p.

Braun (W.) Bibelführer. Berlin, Trowitzsch, in-8° de 388 p.

Breuer (R.). Das Buch der Richter übersetzt u. erläutert. Fancfort, Sänger, 1922; in-8° de vii + 218 p.

Brody (H.) et Wiener (H.). מבחר השירה העברית. Anthologia Hebraica. Poemata selecta a libris divinis confectis usque ad Judaeorum ex Hispania expulsionem (A. MCCCCXCII). Leipzig, Insel-Verlag, 1922; in-8° de 14 + 356 p. (hébr.).

M. Brody, le savant éditeur du Divan de Juda Hallévi, et à qui l'on doit déjà une Anthologie, faite en collaboration avec M. Albrecht, des poètes juifs de l'époque hispano-arabe (*Schaar haschir*, Leipzig, 1905) nous donne dans le présent volume, élégamment édité dans la collection *Bibliotheca mundi*, une anthologie de tout le lyrisme hébraïque depuis la clôture de Talmud jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne. Le premier numéro du recueil est pris au texte hébreu du Siracide (la prière et le morceau sur Siméon le Juste), le dernier est une poésie de Salomon Bonfed. On a plaisir à lire dans ce joli volume, d'excellente présentation typographique, les productions les plus achevées des épigones des Psalmistes, et l'on voit que la muse hébraïque n'a jamais manqué au cours des âges de représentants qualifiés. A notre époque de restauration de l'hébreu, de tels recueils sont particulièrement bienvenus. Le livre se termine par une liste alphabétique des auteurs et des poèmes (qui n'ont d'autre titre la plupart du temps que leurs premiers mots), avec toutes les références bibliographiques désirables. Beaucoup de ces textes n'étant pas faciles à trouver pour le commun des lecteurs même hébraïsants, on sera heureux de les avoir ainsi sous la main. Il ne manque qu'un lexique des mots et expressions difficiles, qu'on eût pu donner même en ne se servant que de l'hébreu. Souhaitons qu'une nouvelle édition devienne nécessaire, où l'on pourrait tenir compte de ce vœu. On y pourrait faire entrer un extrait du *Kiddousch Yerahim* et du curieux poème philosophique de l'époque de Gabirol (?), publiés naguère dans *Hazofé* (t. VI, fasc. 2, cf. pour le *Kiddousch Yerahim* les corrections de Kouk dans *Ginzé Kédem*). Le *Êt Schaarè raçon* des Sefardim et le *Maoz Çour* des Aschkenasim, l'un pour sa beauté, l'autre pour son caractère populaire, devraient aussi figurer dans l'Anthologie.

Büchler (Adolph). Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E. The ancient pious men (N° 8 des Jews'College Publications). Londres, 1922, in-8° de 264 p.

Travail dédié par le savant directeur du Jews'College à la mémoire de son maître, le regretté W. Bacher, et digne de ce dernier pour l'ampleur de l'érudition aggadique et la clarté de l'exposition, sinon tout à fait pour la rigueur du plan. L'auteur reproche à Bousset, après d'autres, l'insuffisance de sa documentation en matière de littérature rabbinique, d'où le caractère inadéquat de sa peinture de la vie religieuse d'Israël, aux temps du Nouveau Testament. D'ailleurs, ajoute-t-il, toute synthèse intégrale du genre de celle de Bousset sera prématurée avant que les éditions et analyses scientifiques des documents de la littérature rabbinique aient permis l'examen objectif et la datation exacte des opinions individuelles, l'éclaircissement des conditions

historiques où ces opinions se sont fait jour et l'appréciation exempte de parti-pris des sentiments et des croyances envisagés. M. Büchler, dans cet essai sur les *Hassidim rischonim*, dont le type est Hillel l'Ancien, s'est donné pour tâche de coordonner et d'examiner à fond les informations rabbiniques sur les piétistes juifs qui vécurent à Jérusalem de 70 avant l'ère chr. jusqu'en 70 après, en complétant les travaux de Jost, Graetz, Derenbourg, Geiger, Wellhausen, Kohler, sur la vie religieuse des différentes classes du judaïsme palestinien au Ier siècle et en cherchant à dégager l'enseignement éthique, les vues théologiques, les traits de caractère, les principes de conduite des *hassidim* de ce temps, d'après les témoignages authentiques qui nous sont parvenus. Le premier chapitre est consacré à Hillel, dont il décrit la vie et l'enseignement moral, tout ce qui lui valut auprès de ses contemporains le titre de *hassid*. Le chap. II analyse chez les contemporains de Hillel les différentes espèces de piété, la piété anxieuse d'éviter le péché et l'erreur avec quelque prédilection pour les vœux du Nazir, occasion d'offrir les sacrifices expiatoires, et la piété orientée surtout vers les bonnes œuvres, la bienveillance, l'altruisme, etc. Suit le portrait moral de Baba b. Bouta, de Hanina b. Dosa, véritable saint du judaïsme, dont les prières d'intercession pour les malades étaient recherchées. Avec le IIIe chapitre nous revenons à l'époque antérieure à Hillel. M. B. y analyse la piété des hassidim dont il est question dans les *Psaumes de Salomon*, et dont l'un, Honi, fut particulièrement célèbre. Le chap. IV est consacré à ce Honi, le seul hassid invité à prier pour obtenir la pluie. Tous ces hassidim, selon M. B., furent des pharisiens et nullement, comme d'aucuns l'on dit, des Esséniens.

Budde (Karl). Der Segen Moses Deut. 33, erläutert u. übersetzt. Tubingen, J. C. D. Mohr, 1922, in-8° de VI + 50 p.

Burkitt (F.-Cr.). Ecclesiastes rendered into English verse. Londres, Soc. Prom. Chr. Knowl., 1922 ; in-8° de VII + 32 p.

Burney (C.-F.) The aramaic origin of the fourth Gospel. Oxford, Clarendon Press, 1922 ; in-8° de 176 p.

Busse (E.). Der Wein im Kult des Alten Testaments (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Alten Testament). Fribourg-en-Br., Herder, 1922 ; gr. in-8° de 70 p.

Buzy (D.). Les symboles de l'Ancien Testament. Paris, Gabalda, 1923 ; in-12 de VI + 421 p.

Camerini (D.). Storia del popolo ebreo. I. Dalle origini alla destruzione del 2° tempio. Turin, Vessillo isr., 1921 ; XVIII + 209 p.

Canaan (I.). Haunted springs and water demons in Palestine. Jerusalem, 1922 ; in-8° de 24 p. (fasc. II des Studies in Palestinian Customs and Folklore.

Cannon (W.-W.). The 68th psalm. introduction, translation and critical notes. Cambridge, Univ. Pr., 1923 ; 60 p.

Caspari (Wilhelm). Die Gottesgemeinde vom Sinaj u. das nachmalige Volk Israel. Auseinandersetzungen mit Max Weber. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1922 ; in-8° de 174 p.

Cassuto (Umberto). Dante e Manoello. Florence, Soc. tip. ed. Israel, 5682-1921 ; in-8° de 75 p.

Elégante plaquette composée en hommage à Dante. L'auteur y confirme la conclusion déjà énoncée dans un travail de jeunesse consacré à l'élément italien dans les *Mehabberot* (Florence 1906), à savoir que les sonnets sur la mort de Dante où Emmanuel est nommé ne prouvent pas que Dante et le poète hébreu aient été réellement en relations. Il n'y a eu que dépendance littéraire entre la « vision » d'Emmanuel et la *Divine Comédie*. Car cette vision (vingt-huitième ch. des *Mehabberot*) est sûrement postérieure au chef-d'œuvre de Dante. M. C. combat l'opinion de Asin Palacios (dans *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919), selon qui Dante se serait inspiré de sources musulmanes par l'intermédiaire peut-être de son ami Emmanuel ; l'hypothèse serait peu vraisemblable, parce qu'Emmanuel ne connaissait guère la littérature arabe que par des traductions. — L'objection de M. Cassuto nous paraît peu concluante. Des traductions peuvent suffire à la documentation d'un poète.

Cassuto (Umberto). Una lettera ebraica del Secolo X (extrait du Giornale della Società Asiatica Italiana, t. XXIX, 1920, p. 96-110).

Dans cet article M. Cassuto revient sur un document publié ici par M. E.-N. Adler : *Un document sur les Juifs en Italie (Revue*, t. LXVIII, p. 40-43) et sur les remarques faites à ce propos par Poznanski *(Ibid.*, p. 288-90). Il pense aussi que cette lettre date du xe siècle, mais précise qu'elle a dû être écrite peu après 925, la dispersion de la communauté juive d'Oria dont il est question ayant suivi la prise de cette ville par les Sarrazins en juillet 925. La lettre paraît provenir de Bari. Quant au destinataire, M. C. appuie d'arguments supplémentaires l'hypothèse de M. Adler qu'il doit s'agir de Hasdaï ibn Schaprout en personne. Le texte de la lettre, écrite en prose rimée, rappelle curieusement le *Mèreschout* de Simhat Tora. La persécution dont il est parlé dans le document serait une persécution religieuse édictée par l'empereur byzantin dans le but de convertir de force les communautés juives de la Pouille. Le document fait connaître encore un certain nombre de savants talmudistes d'Otrante et de Bari.

Causse (H.). Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes). Strasbourg, Istra, 1922 ; in-8° de 172 p.

Chambers. Biblical Psychology, Londres, Partridge, 1920, 302 p.

Chaytor (A. J.). The story of Israel and Juda, from the call of Abraham to the death of Nehemias. Londres, Blackie, 1922, 323 p.

Clay (A. T.). A Hebrew deluge story in cuneiform. New Haven, Yale Univ., Pr., 1922, in-8° de 86 p., 7 tab.

Codex Sinaiticus. The O. T. now reproduced in facsimile from photographs, by Helen and Kirsopp Lake. Oxford, Clarendon, 1922. Fol.

Cohn (J. R.). The Bible and modern thought, New York, Dutton, 1920, in-8° de xii + 341 p.

Mc Cown (Ch. Ch.). The Testament of Solomon, ed from. mss. Leipzig, Hinrichs, 1922 ; in-8° de xii + 136 + 166 p.

Dalzell (S. H.). Lessons in the book of Job. Londres, Stockwell, 1922 ; in-8° de 32 p.

Desnoyers (L.). Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité. Tome I. La période des Juges. Paris, Desclée, de Brouwer et A. Picard, 1922 ; in-8° de XVI + 431 p. avec deux cartes.

Voici le premier volume d'un grand ouvrage qui en comprendra probablement quatre, ouvrage tel qu'il n'en a pas été entrepris de semblable, en français, depuis l'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan et celle, de moindre envergure, de Piepenbring. La tâche était ardue d'essayer une synthèse nouvelle des innombrables travaux, intéressant de près ou de loin l'Israël biblique, publiés dans les dernières décades : elle a été abordée avec succès par le savant professeur à l'Institut catholique de Toulouse. C'est, croyons-nous, la première fois qu'il est proposé au grand public de notre pays une histoire qui, tout en demeurant conforme dans les grandes lignes à la tradition orthodoxe, n'ignore et ne dédaigne aucun des ouvrages essentiels de critique biblique et traite avec quelque liberté le texte massorétique. L'auteur avait témoigné par des travaux de détail antérieurs d'une grande érudition, d'un sens historique averti et d'un réel talent d'exposition. Ces qualités font l'attrait de ce gros volume qui se lit avec un vif intérêt. L'histoire du peuple hébreu débute par celle des Juges, parce que, nous dit l'auteur, « pour les temps qui précèdent, de vastes enquêtes archéologiques sont en cours dans toutes les zones d'influence européenne en pays syrien ; le déchiffrement des textes hittites pourra fournir des renseignements aussi précieux que ceux de la correspondance d'El-Amarna : il vaut mieux attendre un peu si l'on veut profiter de ce qui ne peut guère manquer d'être découvert... et écrire enfin de cette période une histoire suivie à peu près semblable à celle qu'offrira l'ensemble de cet ouvrage. » Ce n'est pas que l'histoire des Juges soit beaucoup plus aisée à tracer. M. D. la raconte sans être arrivé à se faire une opinion arrêtée sur la date de l'Exode, et ne saurait fixer la durée de la période embrassée par lui, laquelle est d'un siècle ou de trois, suivant que l'Exode se place au XVe siècle ou au XIIIe. C'est un peu, d'ailleurs, comme une gageure que d'écrire plus de 400 pages sur une époque, en tout état de cause, assez courte et où les seules sources directes sont les récits des Juges et de I Samuel, I, 8. M. D. s'en rend compte et ne prétend, sur cette base, et à l'aide des documents égyptiens et des commentaires existants (surtout celui du P. Lagrange), que tracer « une série d'esquisses assez amples. » Dans de telles conditions, ce qu'il y aura de mieux venu, ce seront les hors-d'œuvre, les chapitres où il est le plus aisé d'être objectif et qui pourraient être signées de toute plume simplement érudite. De ce nombre sont, par exemple, « la Syrie méridionale au XIIe siècle avant J.-C. », « la vie agricole au temps des Juges », « la religion cananéenne au temps des Juges », « la vie religieuse », chapitres qui ne laissent pas, d'ailleurs, de déborder les cadres de la période historique envisagée. M. D., pour faciliter la lecture de son livre, a établi deux cartes. Mais on regrette, d'autre part, de ne pas trouver, chemin faisant, outre les notes parfois surchargées de références, un certain nombre d'illustrations, croquis, photographies. Peut-être a-t-on reculé devant les frais ? Malgré le soin apporté à la correction des épreuves, il y a pas mal de coquilles et d'incohérences dans les transcriptions des termes hébraïques. Si l'orthographe courante des noms les plus connus est respectée, pourquoi écrire Qaïn au lieu de Caïn ?

Dingler (Hugo). Die Kultur der Juden, eine Versöhnung zwischen Religion u. Wissenschaft. Leipzig, Der neue Geist-Verlag, in-8° de 144 p.

Duhm (B.). Israels Propheten. Tubingen, Mohr ; in-8° de VIII + 484 p.

Duhm (B.). Die Psalmen erklärt; in-8° de xxxvi + 496 p.

Duhm (S.). Das Buch Jesaja übers. u. erkl., Göttingen, Vandenhoeck, 1922; in-8° de 490 p.

Erbt (W.). Das Judentum. Die Wahrheit über seine Entstehung. Detmold, Meyer, 1921; in-8° de viii + 170 p.

Festkrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fodselsdag. Copenhague, 1923; in-8° de 400 p.

Fillion (L.-Cl.). L'étude de la Bible. Paris, Letouzey, 1922; in-12 de viii + 336 p.

Fillion (A.-Cl.). Biblia sacra juxta Vulgatae exemplaria et correctoria Romana denuo edidit. Paris, Letouzey, 1922; xii + 1.396 p., 4 tabl. geogr.

Finn (A.-H.). The creation, fall and deluge. Londres, Marshall; in-8° de 170 p.

Franklin (Netta) et Montagu (Lily-H.). Daily readings from the old Testament. Londres, Williams et Norgate, 1922; in-16 de xxvii + 79 p.

Friedländer (M.). Die jüdische Religion. Einzig berechtigte Uebersetzung aus d. Englischen von Josua Friedländer. Francfort, Kauffmann, 1922; in-8° de 429 p.

Girard (Henri) et Moncel (Henri). Bibliographie des œuvres de Ernest Renan (Publications de la Société Ernest Renan. Histoire religieuse, vol. I). Paris, Presses universitaires de France; in-8° de 264 p. avec portrait hors texte.

« Cet ouvrage, nous dit l'avertissement, où l'on trouvera plus de 1.000 notices, comprend non seulement la liste des mss. et des publications de l'auteur de l'*Histoire des Origines du Christianisme*, mais encore les comptes rendus que le grand humaniste publiait dans les périodiques et journaux du xixe siècle. » En ce qui concerne les études juives, on saura gré aux auteurs de cette très complète et très utile bibliographie d'avoir signalé les recensions ou présentations d'ouvrages concernant l'hébraïsme et le judaïsme épars dans le Journal asiatique, le Journal des Savants, la Revue Archéologique, etc.

Goldschmidt (L.). Das Fünfbuch Moses, übertragen aus dem Urtext unter besonderer Berücksichtigung der rabbinischen Exegese. Berlin, Reiss, 1921; in-4° de 201 p.

Grant (Elihu). A new era in Palestine exploration (extrait de The Smithsonian Report for 1921, p. 541-547, avec 7 planches). Washington, Government printing office, 1923.

Gressmann (H.). Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels. Goettingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921.

Gressmann (H.). Die Anfänge Israels. Göttingen, Vandenhoeck, 1922; in-4° de viii + 284 + 12 p.

Grünwald (Léopold). קורות התורה והאמונה בהונגריה. Historique des communautés juives en Hongrie. (Le mouvement de la Réforme jusqu'en

1869, année du Congrès), la division du judaïsme hongrois en orthodoxe, réformé et « statu quo ». Budapest, Katzburg, 1921 ; in-8° de 79 p.

Guignebert (Ch.). Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui. Paris, Garnier, 1922 ; in-12 de xvi + 332 p.

Guli (A.). La figura di Caino nella letteratura. Palerme, Vena, 1921 ; in-8° de 134 p.

Hackenschmidt (Karl). Der Prophet Jeremia in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis[2]. Gutersloh, Bertelsmann, 1922 ; in-8° de viii + 252 p.

Haefeli (L.). Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach Chr. (Alttestam. Abhandl. VIII, fasc. 1-2). Münster, Aschendorf, 1922 ; in-8° de viii + 125 p.

Hänel (J.). Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. Berlin, Kohlhammer, 1923 ; in-8° de vi + 268 p.

Harris (Rendel) et Mingana (Alphonse). The odes and Psalms of Solomon. T. I text, with facsimile, t. II, translation with introd. and notes. Manchester, University Press, 1916-20 ; in-8° de viii + 464 p.

Hart (C.). A shorter Bible history. Londres, Burns, 1921, 349 p.

Hauck (F.). Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gutersloh, Bertelsmann, 1921 ; in-8° de 168 p.

Heinisch (Paul). Das « Wort » im Alten Testament u. im alten Orient. Zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Prologs des Johannesevangeliums. Münster, Aschendorff, 1922 ; in-8° de 52 p.

Hempel (J.) Gebet u. Frömmigkeit im A. T. Gottingen, Vandenhoeck, 1922 ; in-8° de 46 p.

Hess (W.). Die Bibel. Praktische Einführung in Inhalt u. Verständniss der Hl. Schrift für höhere Lehranstalten. Tübingen, Mohr ; in-8° de viii + 103 p.

Hoffmann (Karl). Ursprung u. Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts. Ein Beitrag zur Geschichte der kathlischen Juden-u. Mohammedanermission im sechszehnten Jahrhundert (n° 4 des Missionswissenschafl. Abhandl. u. Texte, t. IV). Münster in Westfalen, Aschendorf, 1923 ; in-8° de xii + 224 p.

Horovitz (J.). Die Josephserzählung. Francfort, Kauffmann, 1921 ; in-8° de 156 p.

Huet (Gédéon). Les contes populaires (Bibliothèque de culture générale). Paris, Flammarion ; in-18 de 189 p.

Hutchins (W. J.). The religious experience of Israel. New-York, Assoc. Press, 1920 ; in 24 de 519 p.

Izoulet (Jean). Laïcisme de mort et laïcisme de vie (extrait de *Foi et Vie*, 1er et 16 juillet 1923, p. 195-272).

Jackson (F. J. F.). The biblical history of the Hebrews to the Christian era. Cambridge, Heffer, 1921, lxxii + 492 p.

James (Montague Rhodes). The lost Apocrypha of the old Testament, their titles and fragments collected, translated and discussed. Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1920, in-16 de xiv + 112 p.

Jastrow (Morris). O. T. selections. Philadelphie, Lippincott, 1921, 245 p.

Jean (Ch.). Le milieu biblique avant Jésus-Christ. I. Histoire et civilisation. Paris, Geuthner, 1922. Gr. in-8° de xxi + 339 p.

Jéhouda (Josué). Le royaume de justice. Roman d'un chevalier juif, préface d'André Spire. Ed. du *Monde nouveau*, 1923, in-12 de v + 218 p.

Jérome (S.). Hieronymi Psalterium juxta Hebraeos. Ed. with intr. and apparatus criticus. Londres, Soc. prom. Chr. Kn. in-8° de xxviii + 195 p.

Joseph (Saul). Gibeath Saul, being a commentary in hebrew on the poems of R. Juda Ha-Levi, from the ms. of the late author prepared, edited and annotated by Samuel Krauss. Vienne, impr. Unger, 1923 ; in-8° de xxi + 406 p. (avec portrait de l'auteur et facsimilé).

Intéressant commentaire hébraïque des poésies de Juda Halévi édité sur la demande du fils de l'auteur par S. Krauss (avec le concours du Dr Baneth). Saul b. Abdallah Joseph (né en 1849, m. en 1906), originaire de Bagdad et établi à Hong-Kong, était un homme d'affaires très lettré, possédant une grande culture hébraïque, arabe et anglaise ; il avait collaboré à plusieurs périodiques hébreux et préparé un vaste commentaire sur l'œuvre poétique de Juda Halévi, que la mort ne lui a pas permis d'achever et de publier. M. Krauss a déféré au vœu de la famille et rendu service à la science en publiant ces gloses, qui seront surtout utiles pour l'intelligence des difficiles poésies profanes de Juda Halévi. Ce commentaire, ainsi que nous en avertit M. Krauss, ne peut se lire avec fruit qu'en ayant sous les yeux l'éd. Brody, qu'il suit pas à pas, en critiquant d'ailleurs de façon parfois acerbe les leçons ou les interprétations de ce savant.

Kaatz (S.). Die mündliche Lehre und ihr Dogma. 2 Heft : Die Halacha.

Kautzsch (E.). Die heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit anderen übersetzt, 4e umgearb. Auflage in Verbindung mit den früheren Mitarbeitern u. O. Eissfeldt, hrsg. von A. Bertholet. 1 et 2e livr. Tübingen, Mohr, 1921, in-8° de 96 p.

Kellermann (Dr Benzion). Die Ethik Spinozas. Ueber Gott und Geist. Berlin, Schwetschke.

Kennett (R.-H.). Deuteronomy and the Decalogue. Cambridge, Univ. Pr., 1920 ; in-8° de 76 p.

Kent (C.-F.). The makers and teachers of Judaism. From the fall of Jerusalem to the death of Herod the Great. Londres, Hodder, 1921 ; in-8° de 335 p.

Keulers (Joseph). Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches. Fribourg-en-Br., Herder, 1922 ; in-8° de vi + 204 p. (Biblische Studien, t. XX, fasc. 2-3).

Kittel (Gerh.). Sifre zum Deuteronomium, 1er fasc. Stuttgart, Kohlhammer, 1922 ; in-8° de 144 p.

Kittel (R.). Die Psalmen übersetzt u. erklärt (t. XIII du Kommentar zum Alten Testament de Sellin). Leipzig, Deichert, 1922 ; in-8° de LVII + 462 p.

Knabenhauer (Jos.). Commentaris in Isaiam prophetam, ed. 2 curante Fr. Zorell. Paris, Lethielleux, 1923 ; VIII + 686, IV + 560 p.

Kohler (Kaufmann). Heaven and Hell in comparative Religion with special reference to Dante's Divine Comedy. New-York, Macmillan Company, 1923 ; in-12 de XIX + 158 p.

L'éminent auteur de la *Jewish Theology* consacre à d'érudites études les loisirs de ses fonctions de Président émérite du Hebrew Union College. Voici de lui un ouvrage de religion comparée sur le Ciel et l'Enfer à propos de la *Divine Comédie*. Ce chef-d'œuvre ne doit pas être apprécié seulement, nous dit M. K., au point de vue littéraire, mais comme le dernier chaînon d'une longue chaîne d'idées et de conceptions. Par delà Virgile et Homère, les inspirateurs immédiats de Dante, il faut interroger Platon, Pythagore, les mystères orphiques, et, d'autre part, l'Egypte, la Babylonie, l'Inde et la Perse. Il est particulièrement intéressant de comparer l'*Inferno e Paradiso* avec le *Livre des Morts*. Il faut connaître la littérature apocalyptique de l'Ancien et du Nouveau Testament, à laquelle se rattachent les visions médiévales des moines. Dante a été un poète doublé d'un savant théologien. M. K. s'exagère peut-être la documentation théologique et archéologique de Dante, mais c'est prétexte pour lui de nous retracer, et il le fait avec agrément, l'évolution des concepts d'Enfer et de Ciel qui, avec celui du Purgatoire, forment la substance du célèbre poème. De là le présent livre, en « neuf » chapitres où, non sans quelque naïveté, l'auteur veut voir une « étrange » coïncidence avec le mystérieux chiffre 9.

Koigen (David). Der moralische Gott. Berlin, jüd. Verlag, 1922 ; in-8° de 219 p.

König (E.). Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform. Stuttgart, Belser, 1922, in-8° de 44 p.

König (E.). Theologie des Alten Testaments. Stuttgart, Belser, 1922.

Koyré (Alexandre). L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint-Anselme, Paris, Ernest Leroux, 1923 ; in-8° de IX + 241 p.

Krauss (S.). Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas. Francfort, Kaufmann, 1922 ; in-8° de 157 p.

Kreglinger (R.). La religion d'Israël. Bruxelles, Lamertin, 1922 ; in-12 de 335 p.

Lancaster (C.-H.). O. T. studies. Londres, Marshall, 1922 ; in-8° de 283 p.

Leimbach (K.-A.). Die Weissagungen des Osee, Amos u. Michäas übersetzt u. kurz erklärt. Fulda, Aktiendruckerei, 1922, in-8° de 160 p.

Leimbach (K. A.). Die Psalmen, 1 et 2 Teil. Fulda, Aktiendruckerei, 1922 ; XVIII + 219 et 191 p.

Levinthal (Israel Herbert). The jewish Law of Agency with special reference to the Roman and common Law (Thèse pour le doctorat en littérature juive au Jewish theological Seminary d'Amérique). New-York, 1923 ; in-8° de 89 p.

Luzzi (Giov.). La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata. 1. La Legge (Torah), con una introduzione, con 3 carte geogr. et 25 tavole illustrative. Florence, Sansoni, 1922 ; in-8° de xxxv + 611 p.

Mahler (Ed.). Zur Astronomie und Chronologie der Babylonier (extrait de la Zeitschrift für Assyriologie, t. XXXIV, 1922 ; p. 44-78).

Mallon (A.). Les Hébreux en Egypte. Rome, Inst. bibl. Pont. ; in-8° de 211 p. (avec fig.).

Meisl (Josef). Geschichte der Juden in Polen u. Russland. Berlin, Schwetschke.

Meisl (Josef). Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter der Juden Russlands. Berlin, Schwetschke.

Meistermann (R. P. Barnabé). Capharnaüm et Bethsaïde suivi d'une étude sur l'âge de la synagogue de Tell Houm. Paris, A. Picard, 1921 ; in-8° de xvi + 296 p. avec 2 cartes gravées, 2 plans et 14 photogravures.

Melamed (S.-M.). Die Psychologie des jüdischen Geistes, 2e éd. Berlin, Schwetschke.

Messel (N.). Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch. Giessen. Töpelmann, 1922 ; in-8° de iv + 87 p.

Meyer (Ed.). Ursprung u. Anfänge des Christentums, t. II. Die Entwickelung des Judentums u. Jesus von Nazaret. Stuttgart, J. G. Cotta, 1921 ; gr. in-8° de vii + 462 p.

M'Fadyen (J. E.). The interest of the Bible. Londres, Hodder, 1922, 317 p.

Michalski (Wilh.). Amos. (Introd. version et comm. en polonais) Lemberg, Biblioteka religijna, 1922 ; in-8° de x + 96 p.

Modersohn (E.). Die Frauen des A. T. Neumunster, Ihloff, 1921, in-8° de 339 p.

Morgan (J. V.). The Bible in the light of modern thought. Londres, Allenson, 1922, in-8° de 228 p.

Moulton (R. G.). O. T. Selections, engl. New York, Macmillan, 1922, 536 p. (avec tables géogr.).

Münz (J.). Zur Geschichte der Medizin bei der Juden. I. Die jüdischen Aerzte im Mittelalter. Francfort, Kauffmann, 1922.

Nowack (W.). Die kleinen Propheten ubersetzt u. erklärt. 3e neubearb. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck, 1922 ; in-8° de iv + 434 p.

Oesterley (W. O. E.). Immortality and the unseen world. A study in O. T. Religion. Londres, Soc. prom. C. Kn., 241 p.

Ossof (S.). הענושין אחר חתימת התלמוד (Les pénalités après la clôture du Talmud, matériaux pour l'histoire du droit hébraïque), 1er volume de la collection d'ouvrages juridiques éditée par J. Junovitch, Jérusalem, 5682 (1922), in-8° de 150 p.

Dans la préface de cet intéressant ouvrage, le Dr J. Junovitch fait ressortir l'importance du droit juif dans la réorganisation actuelle de la Palestine. En face des représentants de l'orthodoxie armés de l'intangible *Hoschen ha-Mischpat* se dressent les réformateurs qui ignorent la jurisprudence traditionnelle. A côté d'eux, les éclectiques puisent à droite et à gauche dans les codes modernes. Il s'agit, pour sortir de ces tâtonnements anarchiques, de trouver un heureux compromis entre les traditions anciennes et les conceptions modernes. La connaissance précise de la jurisprudence juive au cours des siècles passés unie à la science juridique moderne en donnera le moyen à ceux qui comprendront, d'ailleurs, que le progrès n'est possible que du dedans, en prenant son point d'appui dans le Judaïsme de la Tora.

S. Ossof, talmudiste consommé, traite, dans la présente monographie, de la jurisprudence pénale après la clôture du Talmud. Il a dépouillé, à ce sujet, les principaux recueils de consultations rabbiniques et, partiellement, les archives de plusieurs communautés en ne prenant toutefois que les textes les plus significatifs. Les matériaux de cette enquête érudite sont rangés, sauf pour l'Allemagne et la Pologne, dans l'ordre chronologique. Ces documents, présentés avec une science sûre et en un style hébraïque limpide, font voir qu'il y a eu, quoique dans une mesure restreinte, des innovations, parfois hardies, dans la jurisprudence postérieure au Talmud. Non seulement des décisions de circonstance, des Takanot ont été prises par les chefs des communautés sur la base du Talmud, mais il y en a eu qui reflétaient les idées juridiques ambiantes et la coutume contemporaine. Telle, en Espagne, l'obligation du serment déféré aux témoins ou, en France, d'après une décision de R. Tam, l'admission du témoignage de la femme en cas de coups et injures. Des pénalités inconnues au Talmud sont appliquées pour certains délits, coupe des cheveux et de la barbe, flétrissure au fer rouge, flagellation même pour des fautes qui n'étaient pas passibles de cette peine aux termes de la Tora. Dans les *Diné Kenasot*, on a beaucoup innové ; outre les amendes, des peines de prison et de bannissement, exceptionnellement même de pilori, etc., furent parfois appliquées. Le travail de M. Ossof réunit des textes curieux émanant des Gueonim babyloniens, des rabbins d'Italie, d'Espagne, d'Allemagne et des pays circonvoisins et de Pologne. En félicitant l'auteur de l'instructif recueil qu'il a publié, nous souhaitons de lire bientôt sa prochaine étude sur « les tribunaux juifs après la clôture du Talmud » et d'autres travaux de la même collection qui nous sont annoncés, tels que « Le problème fondamental du droit juif indigène » par M. J. Prokovski.

Palästinajahrbuch d. deutschen evangel. Instituts für Altertumswissenschaft d. Heiligen Landes zu Jerusalem, hrsgg. von Dr Gustaf Dalman, 17e année (1921) avec 10 fig. et 6 tables. Berlin, E. S. Mittler, 1922 ; gr. in-8° de 104 p.

Peters (J. P.). The psalms liturgies. Londres, Hodder, 1922, in-8° de 494 p.

Peters (N.). Die Religion des A. T. in ihrer Einzigartigkeit unterd. Religionen des alten Orients. Munich, Kösel, 1921, in-8° de 168 p.

Petrie (W. M. Fl.). The status of the Jews in Egypt. Londres, Allen, 1922; in-18 de de 44 p.

Phelps (W. L.). Human Nature in the Bible. Londres, Scribner, 1922. 345 p.

Philippson (Martin). Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, T. I. 2e éd., Francfort, Kauffmann, 1922; in-8° de xvi + 417 p.

Pickett (H.-J.). The Hebrew Prophet and the modern preacher. Londres, Holborn, 1922; in-8° de 291 p.

Pinard de la Boullaye (R.-P.-H.). L'étude comparée des religions. T. Ier. Son histoire dans le monde occidental. Paris, Beauchesne, 1922; in-8° de xvi + 515 p.

Pincherle (A.). Gli oracoli sibillini giudaici (orac. sibyll. l. 3-4-5) Rome, Libr. Cultura; in-8° de xliii + 133 p.

Praetorius (F.). Neue Bemerkungen zu Hosea. Zugleich Gegenkritik u. Selbstkritik. Berlin, Reuther, 1922; in-8° de v + 42 p.

Quentin (Henri). Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate (Coll., bibl. lat. 6) 1re part. Octateuque. Rome, Desclée, 1922; in-8° de xvi+520 p.

Rabinovitch (A. Z.). תולדות היהודים בארץ ישראל (Histoire des Juifs en Palestine, de 70 à 1914). Jaffa, 1921; in-8° de 200 p.

L'ouvrage est divisé en 39 chapitres, avec quelques notes à la fin et un appendice intitulé « A quelle époque a-t-on cessé d'employer l'ancienne écriture hébraïque ? »

La valeur scientifique de cette histoire n'est pas bien grande. L'auteur dit lui-même dans sa préface qu'il s'est contenté de résumer l'époque de la Mischna et du Talmud, des auteurs plus compétents en ayant traité.

Même pour la période moderne (depuis 1882) l'auteur n'est pas entré dans le détail nécessaire, les événements étant encore en train de s'élaborer. Il s'est borné à quelques sèches notes chronologiques. Il s'est étendu, en somme, sur la période intermédiaire, dite de « la civilisation arabe », où il a mis de l'ordre et de la clarté. — B. L.

Redlich (E. B.). O. I. stories and. how to teach them. 1 : To the election of the first King. Londres, Macmillan, 1922; in-8° de 395 p.

Rhode (J. F.). The arabic Versions of Pentateuch in the church of Egypt. Saint-Louis, Herder, 1921; 121 + 63 p.

Ricciotti (G.). Dalla Bibbia. Antologia letteraria. Versioni critiche dai testi ebraici aramaici e greci con introduzione e note. Bologne, Zanichelli, 1922; in-16 de xii + 359 p.

Ricciotti (G.). Il libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Turin, Bocca, 1923; in-8° de viii + 336 p.

Riessler (P.). Gebete der Hl. Schrift, übers. u. hggb. M. Gladbach, Volksverein, 1922; in-16 de 205 p.

Rivlin (Eliézer). Selections of a Commentary on the Pentateuch from the manuscript Rabbi Raphael Mordecai Malki. Vol. I containing essays

on Palestine History (titre hébreu : *Likkoutim*, etc.) Jérusalem, Salomon 5683 (1923) ; in-16 de 68 p.

Extraits d'un commentaire ms. d'un certain R. Malki, rabbin et médecin à Jérusalem au XVIIe siècle, édités et annotés avec préface et biographie de R. Malki.

Rochol (C.). Das Buch Hiob neu gedichtet. Stuttgart, Steinkopf, 1922 ; in-8° de 55 p.

Sachsse (E.). Die Bedeutung des Namens Israel. Gutersloh, Bertelsmann, 1922 ; in-8° de 92 p.

Schmalohr (I.). Das Buch des Propheten Joël übers. u. erkl. (Alttest. Abh. 7, 4). Münster, Aschendorff, 1922 ; in-8° de VIII + 158 + III p.

Schoff (U.-H.). The ship Tyre. New-York, Longmans, Green and C°, 1920.

Seligman (Caesar). Geschichte der jüdischen Reformbewegung. Francfort, Kauffmann, 1922 ; in-8° de 189 p.

Sellin (E.). Das Zwölfprophetenbuch übersetzt u. erklärt (t. XII du Kommentar zum A. T.). Leipzig, Deichert, 1922 ; in-8° de IX + 568 p.

Sellin (E.). Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig, Deichert, 1922.

Singer (Isidore). Social Justice, eight chapters from the social Gospel of the Prophets and of their successors throughout the ages. New-York, 1923 ; in-8° de 59 p.

Huit chapitres d'un ouvrage à paraître ultérieurement, consacrés à mettre en valeur l' « évangile de justice sociale » des prophètes. Rien de plus actuel que l'idéal de paix et de justice dont la Bible est imprégnée et qui attend encore sa véritable réalisation. Le christianisme a fait trop de théologie, le judaïsme a vu sa mission paralysée par le ritualisme. Le monde, qui ne saurait se passer d'une foi religieuse, peut retrouver, dans le vieux Livre, mieux compris à la lumière de la critique moderne, le Credo social, moral et religieux, compatible avec tous les progrès de la science, qui donnera enfin la paix et la fraternité aux nations comme aux individus. Que la Synagogue, forte de sa longue expérience sociale et qui n'a pas cessé de couver en elle la flamme des prophètes, et que l'Eglise avec elle regardent en avant et réalisent enfin le prophétisme. Le bouleversement de la guerre et les maux qui en résultent exigent un apostolat social et international où toutes les bonnes volontés sont requises. Si l'Eglise et la Synagogue (l'auteur s'adresse surtout à l'Union des synagogues libérales des Etats-Unis) laissent passer l'heure favorable de prendre vigoureusement le gouvernail en mains, elles abdiquent définitivement leur rôle spirituel. M. Singer, pour appuyer sa prédication, fait des prophètes bibliques, auxquels il joint Jésus, des précurseurs des Saint-Simon, Lassalle, Karl Marx et Wather Rathenau, comme il montre dans ceux-ci des héritiers de l'esprit prophétique. Ces thèses ne sont pas nouvelles. M. Singer les anime de sa verve journalistique, de son style imagé, de sa conviction entraînante. Sans doute, il y a toujours quelque chose de factice et d'artificiel dans l'assimilation du présent à un passé lointain, mais en relisant ainsi la Bible les yeux fixés sur le présent et l'avenir, le passé revit avec beaucoup d'intensité, et l' « actualité » des exigences morales

et sociales du prophétisme biblique n'est certes pas un vain mot. M. S. rappelle, entre autres choses, l'adjuration de Darmesteter au Vatican d'il y a quelque trente ans, appel qui, depuis la condamnation du modernisme, a peut-être moins de chance qu'alors d'être écouté, ainsi que le lui fait observer le Dr Moore. Quoiqu'il en soit, la brochure de M. S. est suggestive et émouvante ainsi que l'introduction, due à M. Edward A. Filene, et fait désirer de lire l'ouvrage en entier.

Skinner (J.). Prophecy and religion : Studies in the life of Jeremiah. Cambridge, Univ. Press, 1922 ; in-8° de 360 p.

Smith (C. R.). The Bible doctrine of Society in its historical evolution. Edinbourg, Clark, 1921 ; in-8° de xviii + 400 p.

Smith (H. P.) Essays in biblical Interpretation. Londres, Allen, 1922 ; in-8° de 198 p.

Smith (J. M. P.). The religion of the psalms. Chicago, Univ. Pr., 1922 ; in-8° de ix + 170 p.

Smyth (J. P.). The Book of Genesis. New York, Doran, 1922 ; in-8° de 196 p.

Sommer (Br.). Der babylonisch-biblische Schöpfungsbericht u. die Wissenschaft. Stuttgart, Dietz, 1922 ; in-8° de 76 p. (19 fig.).

Sommer (Br.). Die Schöpfungsgeschichte der Bibel. Kiel, Jungdeutschland, 1922 ; in-8° de 48 p.

Sottas (H.) et Drioton (E.). Introduction à l'étude des Hiéroglyphes avec un portrait de Champollion, 3 planches et 5 figures, Paris, P. Geuthner, 1922 ; in-8° de xvi + 195 p.

Spanier (Arthur). Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur, t. I des Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, talmudische Sektion Berlin, C. A. Schwetschke, 1922 ; in-8° de ix + 159 p.

Spanier (M.). Psalmen, eine Einführung. Berlin, Schwetschke, 1922 ; in-8° de 86 p.

Stosch (G.). Die Weltanschanung der Bibel, Gütersloh, Bertelsmann, 1921, (nos 9 et 10), in-8° de 136 et 70 p.

Stossmann (G.). Die Erlebnisse u. Gesichte des Propheten Daniel. Gütersloh, Bertelsmann, 1922 ; in-8° de vii + 205 p.

Strachey (M.). David the son of Jesse. Londres, Cape, 1921 ; 320 p.

Strack (H. L.) et Billerbeck (P.). Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch, T. I. Das Evangelium nach Matthäus, Munich, Beck, 1922 ; in-8° de viii + 1055 p.

Stummer (Fr.). Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen. Paderborn, Schöningh, 1922 ; in-8° de vii + 190 p.

Szeruda (J.). Das Wort Jahwes (Diss. theol. Basel) Lodz, Manitius, 1921 ; in-8° de viii + 87 p.

Tamessi (A.). La profezia e il razionalismo. Subiaco, Tip. dei Monasteri, 1922 ; in-8° de 282 p.

Thimme (L.). Prophetenstimmen u. Bilder aus vergangenen Tagen. Marburg, Reichsverlag, 1920; in-8° de 128 p.

Thomson (J. E. H.). The Samaritans : their testimony to the religion of Israel, London, Oliver, 448 p.

Tibi (Salomon). Le Statut personnel des Israélites et spécialement des Israélites tunisiens. T. I à paraître ; t. II (mariage, polygamie, obligations qui naissent du mariage, Ketouba). Tunis, Soc. de l'Impr. Rapide, 1921, gr. in-8° de 133 p.. T. III (lévirat, halitza, capacité et incapacité de la femme mariée, séparation de corps, séparation de biens, dissolution du mariage, reprise de l'épouse et dissolution du mariage), gr. in-8° de 120 p.

Tiktin (H.). Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1922 ; in-8° de 70 p. (n° 16 des Forschungen zur Religion u. Literatur).

Tooley (S. A.). Psychic phenomena in the O. T. Londres, Philpo, 1922, in-8° de 87 p.

Treitel (Ludwic). Gesamt-Theologie u. Philosophie Philos von Alexandria. Berlin, Schwetschke.

Van Ess (Leander). V. T. graecum juxta LXX interpretes ex auctor. Sixti V. ed... Ed. stereotypa. Leipzig, Bredt, 1922, xxxiv + 1027 p.

Vargas (J. D.). Moral de la Biblia 2. Arequipa, Perou, 1920, in-16 de 746 p.

Völter (Daniel). Die Patriarchen Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, 2e ed. Leipzig, Hinrichs, 1921 ; gr. in-8° de 115 p.

Volz (P.). Hiob und Weisheit. Gœttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921.

Volz (P.). Der Prophet Jeremia übers erklärt (t. X du Kommentar zum A.T. de Sellin). Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922 ; in-8° de liii + 445 p.

Weber (M.). Das antike Judentum. Tübingen, Mohr, 1921, in-8° de vii + 442 p.

Weil (Arthur). Histoire sainte illustrée à l'usage de la jeunesse israélite. Strasbourg, Librairie de la Mésange, 1922 ; in-8° de 247 p. (avec cartes).

Welch (A. C.). Visions of the end. Studies in Daniel and Revelation. Londres, J. Clarke, 1922 ; in-8° de 259 p.

Wertheimer (S. A.). מדרש איוב, Midrasch de Job, avec l'histoire de Rab Kahana et de son fils Salik. Jérusalem, 1921.

Pour mettre son livre en valeur, l'auteur lui a donné le titre de « Midrasch de Job », alors que le véritable titre aurait du être « Extrait du Midrasch de Job », ou recueil de passages cités dans différents ouvrages au nom de ce Midrasch ou sans indication de source. Le total de ces textes s'élève à cinquante-trois, à quoi l'éditeur à ajouté quelques notes. Il est clair que

pour les passages qui ne sont pas formellement indiqués comme tirés du Midrasch de Job, on doit se demander s'ils proviennent de cet ouvrage perdu ou d'un autre Midrasch que nous ne possédons pas davantage.

Quant à l'histoire de Rab Kahana et de son fils Salik, qui n'a aucun rapport avec le Midrasch de Job, la majeure partie en avait déjà été publiée par M. W. dans la 4e partie de son *Bêt-Midrasch* en 1897. Il l'édite à présent en entier d'après un autre manuscrit, provenant du Yémen. Mais il faut faire observer que cette histoire avait déjà été publiée en entier par Ephraïm Deïnard, d'après un manuscrit yéménite, dans le recueil שבלים בודדות (Jérusalem, 1905). Seulement cet ouvrage n'a été tiré qu'a 100 exemplaires et M. W., qui en connait l'existence, n'en a pas soufflé mot, « pour des raisons personnelles », à ce qu'il m'a confié. — B. L.

Wiener (Harold M.). The Prophets of Israel in History and Criticism. Londres, R. Scott, 1923 ; in-8° de vii + 196 p.

Défend contre les rationalistes le prophétisme des prophètes.

Wiese (H.). Die Psalmen, in Anlehnung an den Tonfall der hebr. Gedichte übersetzt u. mit Anmerkungen begleitet. Suttgart, Bibelanstalt, 1922 ; in-8° de iii + 196 p.

Williams (A. L.). Ecclesiastes in the revised version, with introd. and notes. Cambridge, Univ. Pr., 1922 ; in-8° de 239 p.

Wolf (I.). Nahalat zeeb. Erklärungen zu Stellen aus d. hl. Schriften. Cologne, jüd. Volksfreund, 1922 ; in-8° de vii + 123 p.

Wood (S. E.). The heroes of early Israel. New York, Macmillan, 1920, in-8° de 229 p.

Wynne (W.). The Bible and the afterlife. Londres, Kingsley, 1920, 310 p.

Yearsley (M.). The story of the Bible. Londres, Watts, 1922, in-8° de 255 p.

Zapletal (V.). Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accomodata. 3° ed. Paderborn, Schöningh, 1921 ; in-8° de x + 158 p.

Zapletal (V.). David u. Saul. Kulturgeschichtliche Erzählungen aus biblischer zeit. Paderborn, Schöningh, 1922 ; in-8° de 399 p.

Zapletal (V.). Das Buch der Richter übersetzt u. erklärt (Exeg. Handbuch z. A. T. 7, 1) Münster, Aschendorff, 1923 ; in-8° de xliv + 312 p.

Zeitlin (Solomon). Megillat Taanit as a source for jewish chronology and history in the hellenistic and roman periods. Philadelphie, 1922 ; in-8° de x + 120 p.

Thèse soutenue par l'auteur en 1917 ; il y étudie l'origine de la M. T. et y compare la chronologie de I et II Macchabées.

Zorn (C. M.). Gottestrost. Der Prediger Salomo kurz ausgelegt. Zwickau, Hermann, 1922 ; in-8° de 128 p.

2. *Périodiques.*

Biblica (Rome, trimestriel), vol. 3, fasc. 4, octobre 1922. = = A. Vaccari : Le versioni arabe dei profeti. — A. Deimel : Der Verfasser von Gen., IV, 17-24 und die moderne Pentateuchkritik [à l'opinion de la critique moderne, pour qui l'auteur de ces versets décrit un état de civilisation tardif et ignore le déluge, objecte que la tradition babylonienne assigne au même état de civilisation une époque antédiluvienne, le déluge n'ayant pas eu pour effet d'interrompre la continuité de l'histoire humaine]. — F. Zorelli : Isaiæ carmen de vinea Domini, 5, 1-7. — G. de Jerphanion : Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie. — P. Joüon : Verbe *achak* « retenir (le bien d'autrui) », secondairement « opprimer ». — Verbe *hôna* « pressurer », « exploiter » quelqu'un. — E. Burrows : Note on the Hebrew inscription of Alma [lecture plus complète de l'inscription d'Alma en Galilée déjà publiée et discutée par Renan, *Journ. Asiat.*, 1876]. = = Vol. 4, fasc. 1, mars 1923. = = C. Lattey : Sovereignty and realm in Dan., II, 44. — E. Joüon : Judith, XVI, 15 (l'obscur σὺν ὕδασιν viendrait d'une lecture fautive במים au lieu de כמים). — Recensions : Vaccari : Kommentar zum A. T. de Sellin, t. XIII, Psalmen par R. Kittel ; t. XII, Zwölfpropheten par Sellin, et t. X, Jeremia par Volz. = = Fasc. 2, juin 1923. = = U. Bertini : La Catena greca in Giobbe. — J. Döller : Der Wein in Bibel u. Talmud. I. — P. Joüon : Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie. — Recens. : J.-F. Rhode : The Arabic Versions of the Peutateuch (A. Vaccari). — A. Mallon : Chronique palestinienne : Les fouilles de Beisan.

The Jewish Quarterly Review, N. S. (Philadelphie, trimestriel), t. XIII, n° 1, juillet 1922. = = H. Hirschfeld : An unknown grammatical Work by Abul-Faraj Harun. — H. Brody : A manuscript Miscellany. — Critical Notices : A. J. Brawer : A posthumous change of name. — J. Leveen : Note on some names in a Ms. in the British Museum. — H. Malter : The gaonic Commentary to Teharot. — S. S. Cohen : Sanitation in Palestine. — I. Husik : Scholastik Philosophy. — A. A. Neuman : Krauss' Wiener Gezerah. = = N° 2, octobre 1922. = = Levinthal (I. H.) : The jewish law of agency. — Vishnitzer (Rachel) : Illuminated Haggadahs. — Mishcon (A.) : The derivation of « Daven-en ». — Kaminka (A.) : The origin of the Ashmedai legend in the Babylonian Talmud. — Critical Notices : Davidowitz (H. S.) : Recent books on Palestine and Zionism. — Finkelstein (L.) : Modern Theology. = = N° 3, janvier 1923. = = M. Sulzberger : The status of Labor in ancient Israel (*suite*, n° 4). — A. Büchler : Ben Sira's conception of sin and atonement (*suite*, n° 4 et t. XIV, n° 1). — Critical Notices : H. Disten-

feld : Was there a form Nippa'el in early Hebrew? [conclut négativement, contrairement à l'hypothèse de Eitan, *J. Q. R.*, XII, p. 25]. — M. Vishnitzer : Dubnow's History of the Jews in Russia and Poland. — A. Marx : Strack's Introduction to the Talmud and Midrash [importante recension avec additions à l'ouvrage de Strack, en vue de l'édition anglaise projetée par l'auteur, malheureusement décédé le 5 octobre 1922]. — H. Schneideman : The Jewish Year Book for Switzeland. = = N° 4, avril 1923. = = Dr S. Poznanski : A Fihrist of Saadya's Works. — Critical Notices : W. F. Albright : The hebrew Nippa"el in the light of comparative Philology [contrairement à l'opinion de M. Eitan, la forme *nippa"el* n'est pas une conjugaison méconnue nifal du piel, mais un phénomène proto-sémitique se retrouvant avec diverses modifications dans les autres langues sémitiques]. — I. Davidson : Gollancz's edition of Joseph Ḳimḥi's Shekel Ha-Kodesh (donne une série de corrections au chapitre 1er). — A. Marx : Illustrated Haggadahs. — J. B. Grossman : Educational Literature.

Journal of Palestine Oriental Society (Jérusalem, trimestriel). T. II, n° 1. = = Mc Cown : La tradition chrétienne sur la sagesse magique de Salomon. — R. P. Abel : Le tombeau d'Isaïe, ses relations avec la source et les aqueducs de Siloé. — R. P. Dhorme : Un mot aryen dans le livre de Job (Burias-Borée, le vent du Nord). — Albright : Les formes primitives du verbe hébreu. = = N° 2. = = Garstang : Travaux de l'année 1921. — Dr Canaan : Sources hantées et démons des eaux en Palestine. — Eitan : La répétition de la racine en hébreu. — Albright : Une colonie de mercenaires crétois sur la côte du Négeb. — Tolkowski : Metheg ha-Ammah. — Raffaeli : Classifications de monnaies juives avec gravures. — Haddad : Partis politiques en Syrie et en Palestine. = = N° 3. = = St. H. Stephan : The Division of the Year in Palestine. — F.-M. Abel : Le culte de Jonas en Palestine. — Notes and Comments : W. F. Albright : One Aphek or four [contre l'opinion de Tolkowsky, au fasc. précédent, qui pense qu'il n'y avait pas moins de cinq Aphek en Palestine et en Syrie méridionale]. = = N° 4. = = St. H. Stephan : Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs. — E. N. Haddad : The Guest-House in Palestine. — Notes and Comments : W. F. Albright : Some additional Notes on the Song of Deborah ; the *Ṣinnôr* in the Story of Daira's Capture of Jerusalem. = = T. III, n° 1, janvier 1923. = = R. P. Dhorme : Presidential address. — W. F. Albright : Eliezer ben Yehudah (1858-1922) A tribute. — W. S. Phythian-Adams : The Mizpah of I Sam., VII, 5, etc. — T. Canaan : Folklore of the seasons in Palestine. — W. F. Albright : The Ephraim of the Old and New Testament [c'est à ʿAin-Samieh que se trouverait le site de l'Ephraim biblique]. — Notes and Comments : R. P. Dhorme : A propos du mot שָׁלַח (ce mot dans Job, XXXIII, 18 signifie non glaive ou trait, mais puits,

fosse) ; La terre de Lemnos chez les Hébreux (le Homer hôtam de Job, XXXVIII, 14, serait la terre sigillée de Lemnos. — W. F. Albright : The site of Aphek in Sharouf = Antipatris).

Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums (Breslau, trimestriel, dirigée dorénavant par I. Heinemann), 66e année, nos 1-3, janv.-mars 1922. = = A. Grotte : Eine neue Hypothese über der Ursprung des Magen David. — Henner Vorwahl : Das Hakenkreuz. — B. Jacob : Mose am Dornbusch (*suite*, 4-6 ; *fin*, 7-9). — L. Wiesner : Kindersegen u. Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume (*fin*, fasc. 4-6). — A. Marmorstein : Die Einleitung zu David b. Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden. = = Nos 4-6, avril-juin. = = I. Elbogen : Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft. — A. Lewkowitz : Zur Religionsphilosophie der Gegenwart (*suite*, nos 10-12). — E. Lœvinson : Zur Geschichte der Juden in Terracina. — S. Funk : Der Prozess der Familie des Rabbi Chanina b. Teradjon im Lichte der römischen Rechtspraxis. — Kleine Beiträge : Zu I. Gross' Artikel « Rochade u. Notation bei Ibn-Ezra » *M. G. W. J.*, t. LXV, p. 365-369 (A. Marx), Erwiderung (I. Gross). = = Nos 7-9, juillet-septembre. = = I. Heinemann : Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien (*suite*, fasc. 10-12). — W. Staerk : Zwei alte jüdische Beschreiungsformeln. — V. Kurrein : Kartenspiel u. Spielkarten im jüdischen Schrifttume. — M. Laubert : Die jüdische Militärpflicht in der Provinz Posen. — A. Posner : Die « Kochkiste » der Juden bei Juvenal. — C. Kassel : Jwei Schriftstücke zur Geschichte der Aerzte u. Apotheker in Fürth. = = Nos 10-12, octobre-décembre. = = A. Abeles : Der Bürge nach biblischem Recht (*suite*, année 1923). — W. Staerk : Die Purim-Komödie מרירות יוסף. — J. Fischer : Ein neues Dokument zur Geschichte der Judenvertreibung aus Schlesien im Jahre 1453. — J. Mieses : Zur hebräischen Sprachforschung. — A. Spanier : Die Gottesbezeichnungen המקום u. הקדוש ברוך הוא in der frühtalmüdischen Literatur. — I. Zoller : Zu Lœvinsohns Terracina Urkunde aus d. Jahre 1520.

Revue biblique (Paris, trimestriel), 31e année, no 4, 1er octobre 1922. = = G. Lefebvre : Egyptiens et Hébreux [Le tombeau de Pétosiris édifié pour lui et sa famille par Pétosiris, grand-prêtre de Thot vers 300 av. l'ère chrétienne, a été découvert et expliqué par M. L. On trouve, entre autres choses, dans ce tombeau de curieuses inscriptions qui rappellent, tant pour le fond que pour les expressions, des versets de la Bible : ce sont des instructions que le mort, au nom de son expérience, adresse aux vivants, à ceux qui « craignent Dieu et marchent dans sa voie ». L'éloge de la crainte de Dieu, l'énumération des avantages réservés à l'homme qui chemine dans les voies du Seigneur rappellent maints passages bibliques. Mais si les rédac-

teurs de certains psaumes et des écrits sapientiaux ont pu être familiers avec les écrits religieux égyptiens de l'époque persane, on peut dire aussi que ces rencontres sont purement fortuites. M. L. fait remarquer que les récompenses ultra-terrestres indiquées dans les inscriptions sont absentes de la Bible. Les écrivains bibliques n'auraient donc fait d'emprunts, si emprunts y a, que dans la mesure où ces idées s'accordaient à leurs propres conceptions morales et métaphysiques]. — R. P. Dhorme : L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien (*suite; fin,* n° du 1er avril 1923). — Mélanges : R. P. Lagrange : Le prétendu messianisme de Virgile. — Chronique : R. P. Abel : Quelques monuments mégalithiques en Palestine. — Recensions : E. P. Allo : Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches par J. Keulers. = = 32e année, 1er janvier 1923. R. P. Dhorme : Ecclésiaste ou Job ? [Sur le « Kohelet babylonien », étude de textes religieux babyloniens publiée par Erich Ebeling, « fragments probablement d'un ancien texte antérieur au premier millénaire avant notre ère »]. — M.-E. Podechard : Notes sur les Psaumes. Psaume XLV. — J. Touzard : L'âme juive au temps des Perses (*suite*). — Rec. : S. Mowinckel, Psalmenstudien I. Awän u. die individuellen Klagepsalmen (E. Podechard). [Les *poalè aven* seraient des sorciers, des auteurs de maléfices.] — J. Scheftelowitz : Die altpersische Religion u. das Judentum. — L. Haefeli : Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach. Chr. = = N° 2, 1er avril 1923. = = E. Podechard : Notes sur les Psaumes. Ps. LXXIII. — Mélanges : R. P. Orfali : Un hypogée juif à Bethphagé [sur l'ossuaire IX se lisent des graffites hébraïques dont les noms lui semblent Hasidaï, Cozibi, Kedri, Haglili, etc.; d'après l'auteur de l'article, la date de ces sépultures ne peut être antérieure à la ruine de Jérusalem]. — Chronique : R. P. Vincent : L'année archéologique 1922 en Palestine (*fin,* n° 3). = = N° 3, 1er juillet 1923. = = R. P. Lagrange : Vers le logos de saint Jean. — Le logos de Philon. — A. Régnier : Le réalisme dans les symboles des Prophètes.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen). = = 1921, fasc. 3-4. = = J. Scheftelowitz : Das Opfer der roten Kuh Num. XIX. — G. Richter : Zwei alttestamentliche Studien : I. Der Blutbräutigam Ex. IV, 24 suiv. II. Die Einheitlichkeit der Geschichte der Rotte Korah (Num. XVI). — H. Schmidt : Das Datum der Ereignisse von Jer. XXVII u. XXVIII. — A. Tirku : Neues keilinschriftliches Material zum Alten Testament [le style des lettres, II Rois, V, 6 ; X, 2 ; — II Rois, XIX, 10 *a*, serait authentique, conforme aux usages palestiniens du XVe siècle av., d'après les documents de Boghaz-Keui, Tell Amarna et autres acquis par l'Allemagne, — La découverte du Deutéronome. — Jér., XXVI, 22 suiv., cet incident est-il la suite d'un traité entre Joïakim et Nékao. — Le contrat entre Jacob et Laban, Gen., XXXI. — Ruth, I, 16.

— I Reg., XXII, 4. — II Rois, III, 7, vieille formule orientale d'amitié. — La colonne II Rois, XI, 14. — *Schalisch* serait à rapprocher du hittite *sallis*, grand, puissant. — Gen., XIV. — Elohim et *ilu-(ani) Habira(ni)* n'impliquent pas le polythéisme, *dieux* s'appliquant dans le style de cour à une divinité ou au roi. — El Bethel de Gen., XXXV, 7 est bien un nom de divinité d'après un texte de Nippou d'époque perse. — « Je l'ai pris par la main », Is., XLII, 6, est babylonien. — La divinisation du roi, Ps. XLV, 7, est style de cour, — Ezéch., VIII, 17.] — K. Albrecht : Die sogenannten Sonderbarkeiten der masoretichen Textes (I : les grandes lettres; II : les petites lettres; III. le *noun* retourné; — les lettres en suspens ou surponctuées; tout s'explique par des intentions qui ne sont pas toujours celles de la Massora]. — W. Caspari : Der Anfang von II Chron. und die Mitte des Königsbuches. — W. Caspari : Tochter-Ortschaften im Alten Testament. — H. Holzinger, R. Smend, J E in den geschichtlichen Büchern des A. T. — K. Budde : Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs. — P. Kahle : Die überlieferte Aussprache des Hebräischen u. die Punktation der Masoreten. — G. Kuhn : Beiträge zur Erklärung des Buchs Henoch. — Ed. Sachsse : Der jahwistische Schöpfungsbericht (Ein Erklärungsversuch). — J. Fick : Hosea, III (v. 5 interpolé, ainsi que II, 1-4). — Eva Gillischewski : Die erste Elifazrede Hiob IV-V. — H. Torcziner : Abir, kein Stierbild [*abir* signifie élevé, seigneur, tyran, officier, etc., jamais taureau, contre Budde]. — A. J. Michalski : Raschis Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Buches Josua (influence visible aux comm. des ch. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, X, XI, XIV, XV, XIX, XXIV). — M. Rudoph. : Zur Geschichte der hebräischen Grammatik (*suite,* 1922, fasc. 1-2). = = 1922, fasc. 1-2. = = H. Schmidt : Erklärung des 118 Psalms. — L. Köhler : Archäologisches n°s 16-19 (Isaïe, XXX, 24; II Sam., XVII, 19, etc.). — Ed. König : Eine fragliche Sonderbedeutung von Wort und Zahl für die Auslegung des Alt. Test. — Ist Jahweh im Alten Test. irgendwo als Untergott gemeint? [à propos de Deut., XXXII, 1-43]. — G. Hoffmann (complété par H. Gressmann) : Teraphim, Masken u. Winkorakel in Ægypten u. Vorderasien. — Eva Gillischewski : Der Ausdruck עם הארץ im A. T. — Miscellen (Terah, Mathusalem, Ismaël, צנח, Ebed Jahweh, Elohim).

Hazofé (hébr.), t. VII, fasc. I, 1922. = = D. S. D. Sasson : Meguillat Têman [publication d'un ms. contenant d'intéressantes informations sur les Juifs du Yémen en deux versions, l'une en sept feuillets de vingt et une lignes, incomplète au début et à la fin, la seconde consistant en un seul folio écrit recto et verso, de quarante lignes à la page, par Juda b. Joseph Karvani, qui l'a copiée de R. Yahia, Ab bet Din de Çanaa, païtan réputé. Les deux documents se complètent. On y trouve d'abord une liste alphabétique des noms en

usage chez les Témanites, puis l'histoire de l'établissement des Juifs en Têman, de l'appel, resté vain, d'Ezra (cf. *Even Sapir*), des études des Juifs de Têman, en possession très anciennement de la Mischna et de la Guemara, des événements qui eurent lieu sous le Nassi Abraham, etc., jusqu'à la disgrâce de ce dernier qui, d'abord fort riche, fut dépouillé de ses biens et finit par se pendre]. — J. L. Sper : Notes sur la valeur des prétendues variantes dans les citations de l'Ecriture qu'on trouve dans le Talmud. — Les trois *yod* du Nom divin. — S. Poznanski : Suite de la *Megillat Setarim*. — J.-L. Fleischer : Variantes du Commentaire d'Abraham ibn Ezra. — S. Goldberger : Sur l'histoire des Juifs de Hongrie. — Aptowitzer : Variantes du Commentaire de R. Hananel. — J. N. Epstein : Sur le Commentaire de Haï sur *Berachot*. — Fasc. II. = = Hevesi : Notes exégétiques (Is., LIV, 12 : חומותיך = שמשתיך. — עיר נצורה, de נצר = קבר = Necropolis (Is., I, 8, cf. XIV, 19). — S. Klein : Les matériaux topographiques palestiniens dans le *Caftor vaférah* d'Estori Farhi. — Mohrschen : Corrections au texte du commentaire de Nahmanide sur la Tora. — J. L. Fleischer : Variantes au commentaire d'Ibn Ezra sur l'Exode d'après un ms. de Vienne. — I. Goldberger : Liste des Amoraïm (*à suivre*).

3. *Notes et extraits.*

= *Les parlers romans des Juifs au moyen âge.* — Nous tenons à appeler dès maintenant l'attention des lecteurs de la *Revue* sur une très importante étude de M. D.-S. Blondheim, intitulée : *Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers romans des Juifs au moyen âge* et dont la première partie a paru dans la *Romania* (n° de janvier 1923, p. 1-47).

L'auteur, qui n'est pas un inconnu pour nos lecteurs, est professeur de français et de langues romanes à l'Université John Hopkins de Baltimore. Il a repris les recherches d'Arsène Darmesteter sur les *leazim* français et doit éditer prochainement ceux des commentaires talmudiques de Raschi d'après les matériaux de Darmesteter complétés. La préparation de ce travail l'a amené à étudier les *leazim* en général, c'est-à-dire les vocables des diverses langues romanes qu'on trouve chez les écrivains juifs, principalement dans les traductions de la Bible et quelquefois du rituel. Il a fait ainsi des observations très intéressantes qu'il résume lui-même en ces termes : « Les textes en question, français, provençaux, catalans, espagnols, portugais, italiens, contiennent un certain nombre de mots rares ou qui ne se retrouvent pas dans les textes n'ayant pas une origine juive. Ils présentent certains autres mots qui, sans être rares dans les langues romanes, sont

caractéristiques de la langue de l'Eglise. Ces deux groupes de mots sont pour la plupart d'origine latine. Or, le vocabulaire latino-juif est en accord en grande partie avec le vocabulaire particulier de l'ancienne Bible latine, appelée ordinairement *Vetus Latina* ou *Itala*... Ce serait une influence juive qui aurait amené dans la rédaction de la *Vetus Latina* l'emploi de ce vocabulaire particulier... » Enfin, un certain nombre d'expressions qui ne se trouvent au moyen âge que dans les textes judéo-romans et qui n'existent pas dans la Bible latine s'expliqueraient « soit par l'influence des traductions grecques de la Septante et d'Aquila, soit par celle du latin vulgaire, soit enfin par celle des traductions judéo-arabes » (Saadia).

L'étude de M. Blondheim projettera des lumières nouvelles sur le latin vulgaire, sur les traductions latines de la Bible et sur la « culture » des Juifs européens dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il est acquis dès maintenant qu'il y a eu chez les Juifs des pays romans une tradition linguistique qui remontait à l'époque latine et qui s'est conservée à travers tout le moyen âge et même au delà. Mais cette persistance d'archaïsmes dans une littérature religieuse autorise-t-elle à statuer l'existence de parlers particuliers aux Juifs, d'une sorte de *yidich* latin ou roman, si l'on nous passe l'anachronisme ?

En nous réservant de revenir sur les recherches de M. Blondheim au point de vue de l'histoire et de la littérature juives, nous voulons louer dès maintenant l'érudition vaste et précise dont il fait preuve ainsi que sa méthode à la fois sagace et prudente. Nous avons enfin un digne continuateur d'Arsène Darmesteter. M. Li.

= *Une nouvelle collection de classiques juifs.* — La *Revue* a déjà signalé la collection des classiques juifs qu'a mise sur le chantier l'active *Jewish Publication Society of America* à l'usage des lecteurs de langue anglaise ; le premier volume, qui aura vu le jour quand ces lignes paraîtront, contient un choix de poèmes d'Ibn Gabirol traduits par I. Zangwill. Voici, d'autre part, qu'on annonce à Berlin — devenu un important centre littéraire sous l'influence des écrivains réfugiés de l'Est de l'Europe — la fondation d'une nouvelle société d'éditions dénommée « Eschkol », qui se propose d'offrir aux hébraïsants des éditions des classiques de la littérature juive, présentés par les savants les plus compétents, ainsi que des monographies sur les principaux penseurs et poètes juifs.

Les publications suivantes sont en préparation : *Emounot ve-Déoth* (éd. Malter) ; *Moré Neboukhim* (Aptowitzer) ; choix de lettres de Moïse Cordovero (Horodetzky) ; *Mibhar ha-Peninim* (J. Davidson) ; recueil de proverbes juifs du moyen âge (Davidson) ; *Ben-Hamélekh ve-ha-Nazir* (B. Halper) ; *Mahberot Immanuel* (H. Brody) ; *Meor Enayim* (J. Bernfeld) ; anthologie de la « Haskalah » (B. Katz), etc.

Parmi les monographies, on nous en promet sur Azaria dei Rossi et Léon da Modena par Bernfeld, sur Immanuel Romi par S. Tschernichowsky, sur Moïse-Hayyim Luzzatto par Hillel Zeitlin, sur Salomon Maïmon par I. Disendruck.

La collection est placée sous la direction de Jacob Klatzkin. Mais les troubles antisémitiques de Berlin (6 novembre 1923), qui ont jeté le désarroi dans les milieux judéo-polonais de la capitale de l'Allemagne, pourraient bien compromettre le succès de cette entreprise littéraire et de bien d'autres. M. Li.

= *Hagoren,* période hébraïque, édité par Horodezky, Berlin, Jüdischer Verlag, a fait paraître son t. IX, 1922-23. La préparation de ce volume, commencée en 1914 à Berditschev, a été interrompue par la guerre. Les deux premiers mémoires du recueil sont publiés d'après les matrices préservées du désastre. Le volume contient un article de M. Israel Lévi sur « l'attitude du Talmud et des Midraschim à l'égard des prosélytes » (cf. *Revue*, t. L, p. 1 suiv., et t. LI, p. 1 suiv.). L. Ginzberg donne des fragments d'aggadot populaires en partie inédites. Les premières sont tirées d'un mahzor yéménite ms. appartenant au Séminaire israélite de New-York, l'histoire de la fille de R. Akiba ; l'histoire du chasseur et de l'oiseau, déjà imprimée, mais rare, se retrouve, rimée, dans *Ben Hammélech vehanazir,* sans qu'on puisse dire à qui appartient la priorité. D'autres aggadot viennent de la Gueniza (fonds Taylor-Schechter).

= Signalons dans le *Muséon*, t. XXXV, 3-4 : D. van Hoonacker : Hammeltsar (?) et Ashpenaz (?) dans le premier chapitre de Daniel. — Léon Gry : Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie (noms d'isr. rencontrés dans une quinzaine de lettres et contrats de la fin de l'empire assyrien de la deuxième moitié du VIIe siècle, et noms de Juifs colons en Babylonie dans des documents du temps d'Artaxerxès Ier et de Darius II trouvés à Nippur). — E. König : Der gegenwärtige Zustand der « Biblischen Theologie des Alten Testaments » u. die Wege zu seine Verbesserung.

= Dans le *Journal of theological Studies* de janvier 1923 : H. Lœwe The Petrie-Hirschfeld Papyri. — F. C. Burkitt : Memra, Schekinah, Metatron. — H. Ranston : Koheleth and the early Greeks (comparaison avec Théognis). — A. H. Sayce : Origin of the hebrew *Pârâsh.*

= M. M. L. Ortega dans la *Rev. Hisp. Afric.*, 1923, II : Las relaciones religiosas y comerciales de los Hebreos de Marruecos (p. 37, 67) et De la vida en Marruecos. La familia hebrea : matrimonios, solemnidades y fiestas con que se celebran. Divorcio y repudio (*ibid.*, p. 103).

= A la fin du vol. I pars 1 des *Acta Orientalia* (ediderunt Societates Orientales. Batava Danica Norvegica, etc.), vol. I, pars 1, apud E. J. Brill, Lugduni Batavorum, 1922, in-8° de 80 p., un article de Franz Böhl : Aelteste keilinschriftliche Erwähnungen der Stadt Jerusalem u. ihrer Göttin (la déesse *Sulmanitu*) ?

= Dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Vereins,* t. XLV, 1-2, 1922 : Dr D. Viedebantt : les poids hébreux, phéniciens et syriens (centaine de spécimens). — Dalman : les fouilles de R. Weill dans la cité de David. Bodenheimer : les moustiques et diptères suceurs de sang en Palestine.

= J. Calès, dans les *Recherches de science religieuse,* traite des psaumes des fils de Coré, XLIV (n° de mars 1923), XLV (mai-août).

= A. van Hoonacker dans la *Revue bénédictine* de mai 1923 : la vision de l'épha dans Zach., v, 5 suiv.

= M. F. Perles, dans l'*Orientalistiche Literaturzeitung* (Leipzig, Hinrichs) de janvier 1923, rend compte de B. Halper : Postbiblical Hebrew Literature et de H. Malter : Saadya Gaon.

= M. J. Neyrand, dans les *Études,* t. CLXXIII, 1922, publie un article sur le Livre de Job et les poèmes d'Homère.

Nécrologie. — Nous avons à déplorer la perte d'un de nos plus anciens et fidèles collaborateurs, M. Maurice Vernes, fondateur de la *Revue d'Histoire des Religions,* président de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, décédé récemment à l'âge de soixante-dix-sept ans. M. Vernes, membre du Conseil de la Société des Études juives, en fut le président en 1897 : il prononça, le 5 février 1898, une allocution mémorable où, en paroles d'une grande élévation et d'un réel courage, vu le moment troublé, il apportait l'hommage de sa sympathie au judaïsme persévérant dans ses recherches de science sereine et véridique, et, tout en flétrissant les excès de l'antisémitisme, il prédisait la fin d'une crise qui, en France, ne pouvait être que passagère. Outre cette présidence, M. Vernes fut secrétaire-rapporteur de la Société, en 1890, en 1891 et en 1893. Il lui a donné deux conférences, une sur les *Apocalypses juives* et une autre sur *Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les Tribus,* un mémoire sur le *Cantique de Débora* et plusieurs communications scientifiques. Le souvenir de cet éminent ami de notre Société sera fidèlement conservé parmi nous.

= Saluons aussi la mémoire du savant théologien berlinois H.-L. Strack, décédé en octobre 1922, qui, par sa science objective et son libéralisme

courageux, a bien mérité de nos études. Il n'a cessé de combattre les préjugés haineux de l'antisémitisme. Son livre, souvent réédité sur la superstition du sang, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menseicht*, a été traduit en français (*Le Sang et la fausse accusation du meurtre rituel*, Paris, 1900). On lui doit, entre autres ouvrages, une excellente Introduction à l'étude du Talmud qui en est à sa cinquième édition, la première reproduction du *Prophetarum posteriorum Codex babylonicus*, Pétersbourg, 1878, la reproduction du ms. de Munich du Talmud, Leyde, 1912, et quantité d'articles et de recensions.

JULIEN WEILL.

MONOD (Gabriel). — **La vie et la pensée de Jules Michelet** (1798-1852). Cours professé au Collège de France. Préface de Charles BÉMONT. T. Ier : Les débuts, la maturité. T. II : La crise de la pensée de Michelet, la prédication démocratique. Paris, Ed. Champion, 1923. Deux vol. in-8° (fasc. 235 et 236 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, v-II-388 et 262 p.).

Ces pages, dont la piété de la famille Monod a rendu possible la publication — retardée par la guerre — sont de la plus haute valeur pour l'histoire de la pensée française. Elles sont riches de fragments inédits, ébauches de quelques-uns des passages les plus célèbres des œuvres connues de Michelet, ou réflexions de Michelet sur les événements de sa vie et sur l'histoire de ses idées.

La méthode de Monod, dans son cours du Collège, consistait à étudier en eux-mêmes les problèmes auxquels Michelet avait touchés. C'est ainsi qu'il aborda ce troublant sujet : Michelet et les Juifs. Michelet avait, pour la première fois, parlé d'Israël dans son cours de l'Ecole normale de 1827-28. Monod en profita pour retracer les attitudes successives prises par Michelet à l'égard des Juifs depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort. « Il avait commencé par avoir pour l'histoire juive et pour la Bible une admiration excessive... Il a ensuite, par une réaction trop vive, insisté sur ce que la conception religieuse des Juifs avait de dur, d'étroit et d'aride..., sur les sentiments de servilité et de révolte que leurs malheurs, leurs exils et leur servitude avaient développés en eux[1]. Mais il n'avait jamais cessé de voir dans leurs prophètes une des plus originales et des plus grandioses manifestations de la protestation de l'âme humaine contre l'injustice... Michelet avait aussi compris et senti avec une puissance extraordinaire la destinée lamentable et sinistre imposée

1. Il a sans doute subi, à certaines heures, l'influence de son élève Toussenel, l'un des patrons de l'antisémitisme intellectuel.

aux Juifs... et la grandeur du rôle qu'ils avaient été appelés à jouer à travers l'histoire... Personne, par exemple, n'avait, avant lui, mis en lumière avec autant de puissance le rôle capital joué à l'aurore de la Réforme par la renaissance du Judaïsme... »

Contraints à de durs sacrifices pour faire tenir en deux volumes le cours entier de Gabriel Monod, les éditeurs ont dû résumer (p. 143-144 du t. Ier) les pages consacrées à ce sujet, parce qu'elles reproduisaient en grande partie une conférence prononcée devant la Société des Études juives le 13 janvier 1907 [1]. Il faut donc relire cette belle étude pour compléter les deux volumes, si pleins de faits et d'idées, qui viennent de paraître.

HENRI HAUSER.

EITAN (I.). — **Studies in hebrew roots** (extrait de *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. XIV, 1923, p. 31-52). — **Two unknown verbs** (extrait de *Journal of Biblical Literature*, vol. XLII, 1923, p. 22-28).

Nous avons parlé ici même (t. LXXIII, p. 221-222) des intéressants travaux grammaticaux de M. I. Eitan. Cet hébraïsant passe maintenant à la lexicographie et il a écrit deux articles concernant des racines hébraïques pour lesquelles il découvre de nouvelles significations et que nous allons passer rapidement en revue : I, 1. Dans Job, xx, 29, le mot אמרו est obscur. Il paraît correspondre à עריצים de xxvii, 13. M. Eitan y voit un mot identique à l'arabe *'imru'* ou *mar'* « homme », en araméen *maré'* « maître », et qui signifierait ici « tyran ». — 2. גוי, dans חיתו גוי (Soph., ii, 14), voudrait dire « pâturage », en arabe *ǰaww* « vaste région ». — 3. דִי dans בדי (Job, xxxix, 25) serait à traduire « bruit » d'après l'arabe *dawiyy*. — 4. דִבֵּר (dans Job, xix, 18) serait à expliquer « tourner le dos « et דָּבָר dans Cant., v, 6 « suite », d'après l'arabe *'adbara* ; la même racine signifierait « soumettre » dans Ps. xviii, 47, de l'arabe *dubr* « dos », littéralement « forcer à prêter le dos ». — 5. חֵץ (Job, xxxiv, 6) voudrait dire « lot, sort », ar. *ḥaẓẓ*. — 6. יְתֵן (Prov., x, 24; xii, 12 ; xiii, 10 ; xxi, 26) aurait le sens de « durer », comme אֵיתָן, arabe *watana*. Dans le premier et le dernier passage, תאוה serait à comparer à l'arabe *ta'awway* « être (dans un poste tranquille ». — 7. עשׂי signifierait *a*) « se tourner » Job, xxiii, 8, 9 ; Ruth, ii, 19 ; I Rois, xx, 40), en arabe *ǰašâ* (de la racine *ǰšw*) ; *b*) couvrir (Pr., xiii, 16 ; Is., xxxii, 6, peut-être Obad., 6, ou l'arabe *ǰašay* (racine *ǰšy*). — 8. נַעְתָּר « faux » (Pr., xxvii, 6 ; peut-être Ez.,

1. *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 1-25.

xxxv, 13), arabe : *'atara*. — 9. שׂרם « attaquer » (I Rois, xx, 12 ; Ez., xxiii, 24 ; Job, xxiii, 6) voudrait dire littéralement « mettre l'arme dans la poitrine de l'ennemi » ; de même שׂרת (Is., xxii, 7). — 10. שמן « précieux » (Prov., xxi, 20). — II, 1. איד « être fort » (Job, xxxi, 23), où M. Eitan propose de lire (= עלי) פחד אל יָאִיד אלי « la terreur de Dieu était forte sur moi ». — 2. חלשׁ « faucher, couper avec une serpe » (Ex., xvii, 13 ; Is., xiv, 12 ; Job, xiv, 10) en arabe classique *ḥalasa*, moderne *ḥalaša*. — Pour le n° I, 1, nous inclinerions plutôt à comparer l'arabe *'amîr* « chef ». Dans le n° 4, nous aurions attendu que l'auteur mentionnât ותדבר de II Chr., xxii, 10, expliqué par ותאבד dans II Rois, xi, 1. Au n° 5, il aurait pu comparer l'arabe *sahm* « flèche » et « lot ». Le lotissement de terrain paraît avoir été primitivement déterminé par les flèches que lançaient au hasard ceux à qui revenait une part de terrain. Même si les interprétations lexicographiques que propose M. Eitan peuvent parfois prêter au doute, elles sont toujours instructives et suggestives.

MAYER LAMBERT.

Le Gérant : JULIEN WEILL.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, CH. BARBIER, Sr, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH

TENDANCES ET IDÉES JUIVES

DANS LES CONTES HÉBREUX[1]

On ne saurait être surpris que l'histoire de l'exégèse juive soit le miroir de l'histoire de la pensée juive. Déjà Ibn Ezra l'avait reconnu, ainsi qu'en fait foi l'introduction de son commentaire sur le Pentateuque. Le fait apparaît aujourd'hui d'autant plus clairement que cette littérature exégétique remonte aux Targoumim, à la Septante, aux livres bibliques eux-mêmes comme la Chronique. Mais on aurait plus de peine à croire que l'histoire des idées juives se reflète aussi dans les contes. Et pourtant c'est l'impression qui se dégage de l'ensemble des contes hébreux. Elle s'est imposée à moi quand M. Bolte, de Berlin, m'engagea à esquisser l'histoire du conte hébreu pour l'ouvrage sur les traditions populaires qu'il a entrepris avec M. Polivka, de Prague [2].

Pour la littérature juive, le conte n'a pas la même importance que, par exemple, pour l'indienne ou pour l'arabe. Cependant, on ne trouve guère de milieu qui, en principe et de propos délibéré, soit plus favorable au conte que la littérature religieuse juive. L'antiquité classique avait ses fables, son Esope, son Babrios ; elle avait aussi ses contes, dont Hérodote, Strabon, Pausanias, Conon, et d'autres nous ont gardé maint élément remarquable. Mais les érudits, les lettrés, les philosophes avaient d'autres préoccupations ; ils voyaient plutôt dans les contes, comme l'apôtre Paul (I Tim., IV, 7), des γραώδεις μύθους, « aniles fabulas », des inventions oiseuses, des racontars de vieilles femmes bons pour les petits enfants [3].

1. Mémoire présenté au Congrès d'Histoire des Religions à Paris en octobre 1924.

2. Johannes Bolte et Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig, I, 1913; II, 1915; III, 1918. Le IVe volume, sur l'histoire des contes, tarde à paraître, pour des difficultés d'ordre économique.

3. Voir les nombreux témoignages chez Bolte, *Zeugnisse zur Geschichte der Märchen* ; *Folklore Fellows Communications*, n° 39.

Il n'en va pas de même pour l'antiquité juive. N'insistons pas sur les mille *maschal* attribués au roi Salomon. (I Rois, v, 12, 13.) Ici maschal ne doit pas désigner les contes. Mais si dans le Midrasch, nous voyons souvent énoncer le principe : אל יהי המשל הזה קל בעיניך, « garde-toi de mépriser ce maschal », le sens du « maschal » est éclairci par mainte tradition. Une légende, il est vrai tardive, nous raconte que Hillel comprenait le langage de toutes les créatures, des monts, des collines, des vallées, des arbres, des herbes, des animaux, des démons, qu'il avait appris les meschalîm. (*Sôferim,* XVI, 9.) De Yohanan b. Zaccaï, la tradition prétend qu'il n'a pas négligé les contes des blanchisseurs, les fables des renards, le langage des démons, des arbres, des anges. (*Soucca*, 28 *a*; *Baba Batra,* 134 *a*). De Rabbi Méïr nous apprenons qu'il consacrait un tiers de ses conférences publiques aux contes et aux fables, qu'il avait recueilli trois cents fables de renards, dont une seule, d'après une autre leçon trois, serait parvenue à la postérité (*Sanhédrin*, 38 *b*-39 *a*). Même à titre de plaisanterie, il est instructif qu'à un repas de noces, Bar Kappara ait débité trois cents fables de renards, si bien que les mets servis refroidissaient (*Qoh. R. ad* I, 3; *Vayyikra R.,* 28, 2). Ces exemples prouvent qu'il n'y a guère de littérature religieuse qui fasse une part plus large au conte que le Midrasch, pas même l'œuvre de Jacques de Vitry, de Vincent de Beauvais, de Pelbart de Temesvar.

Ne parlons pas d'Ibn Zabara, dont le « Livre des Délices » appartient à la littérature amusante comme les Séances de Harîrî ou comme le *Décaméron* de Boccace. Ne parlons pas non plus de Berakhya hannaqdan, qui avait des ambitions littéraires comme Marie de France. Mais considérons des représentants qualifiés de la foi juive. Rabbi Nissim de Kairouan, docteur d'une science et d'une autorité incontestables, se distingue par un recueil de contes remarquables. Abraham ibn Hasdaï, un des adeptes les plus zélés de Maïmonide, traduit le livre de Barlam et Joasaph. Moïse Hayyim Luzzato, poète doué et âme religieuse, se présente dans la préface de son *Migdal Oz* comme le champion du « maschal ». Et Rabbi Nahman ben Simha, esprit profondément religieux, mérite d'être admiré comme un créateur de contes.

Nous allons voir comment les contes hébreux illustrent les principales idées et tendances juives, ainsi que les influences qui se sont exercées dans le judaïsme : le prophétisme, le rabbinisme (y compris la halacha), l'Islam, le christianisme, la polémique et la philosophie, le piétisme et le hassidisme.

I. — Le prophétisme.

Après maint essai, nous possédons maintenant l'ouvrage définitif sur le conte dans la Bible. C'est le beau livre de M. Hermann Gunkel : *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1917. Les trois volumes si riches de substance de M. James Georg Frazer (*Folk-lore in the Old Testament,* Londres, I, II, III, 1919) offrent d'abondants matériaux pour des comparaisons ethnologiques plutôt qu'ethnographiques. Les faits et les développements réunis dans l'œuvre de M. Gunkel sont heureusement complétés et surtout rattachés à l'histoire générale des contes par M. Bolte dans un article extrêmement substantiel composé il y a plusieurs années et que la rigueur des temps empêche de paraître.

Le prophétisme, l'élément constitutif de la Bible, combat les mythes, au nom de la raison. Toutefois il ne laisse pas de s'en assimiler quelques-uns : on entend parler de Rahab, de Léviathan, de dragons tortueux, de dragons ailés, tués par le héros. Ce héros qui triomphe sur tous ces monstres n'est autre que Dieu. Le prophétisme a plus de goût encore pour les contes, il en profite largement. C'est ainsi que le manifeste du prophétisme universaliste, le livre de Jonas, se trouve encadré dans des éléments de conte. La théologie morale en action la plus parfaite de la Bible, l'histoire de Joseph revêt les traits du conte du frère cadet, plus vertueux et plus heureux que ses aînés. Cette narration renferme aussi le thème du jeune homme innocent calomnié par la femme qui a vainement essayé de le séduire, sujet qui se trouve déjà dans le plus ancien conte connu, le conte égyptien des deux frères et aussi dans de nombreux parallèles grecs, orientaux et européens. Le jour du jugement, idée familière aux prophètes, est dépeint par Amos (v, 19) comme une série de dangers, tel l'homme qui, fuyant devant le lion, rencontre l'ours et, se sauvant dans sa maison, y est mordu par le serpent. M. Gunkel rapproche de ce tableau le conte célèbre de Barlam et Joasaph, devenu populaire grâce à une poésie de Rückert, où l'homme fuyant l'unicorne (ou le chameau effaré) se sauve dans un puits du fond duquel la gueule du dragon le menace. Ce conte, qui symbolise avec une poésie profonde les dangers de cette vie et de l'autre, a passé dans la littérature hébraïque non seulement par la version de Barlaam et Joasaph

(due à Abraham ibn Hasdaï), mais encore par la soixante-huitième pièce des *Mischlé Schoualîm* de Berakhya hannaqdan.

Maint autre élément des récits bibliques est encore mis en rapport avec des contes, par exemple, les animaux qui parlent, les vaches qui amènent l'arche sainte, les corbeaux qui nourrissent Elie, les lions qui épargnent Daniel ; les géants, etc. On a même rapproché le passage de la mer Rouge du conte de la fuite magique, l'histoire de Saül partant pour chercher des ânesses et trouvant un royaume, de Fortunatus, qui part pour chercher aventure et trouve des moyens de puissance magiques. La querelle de deux femmes se disputant l'enfant vivant (II Rois, III, 16, suiv.) revient plusieurs fois dans la littérature indienne. Benfey hésite s'il faut chercher l'origine de ce sujet dans l'Inde ou en Israël. M. Gunkel soutient la thèse que la variante indienne offre des traits d'originalité (deux veuves d'un même mari tâchent de fonder sur l'enfant vivant leur droit à l'héritage). M. Frazer attribue les nombreux parallèles indiens à l'influence de la Bible.

Pour finir nous nous bornerons à ces deux exemples : le conte le moins judaïsé et le conte le plus judaïsé. Le moins judaïsé, où le souffle du prophétisme n'a guère passé, c'est l'histoire de Samson. C'est le conte typique de l' « external soul ». Un homme cache quelque part sa force (dans les variantes : sa vie, son âme, son cœur, son sort), révèle ce secret de sa vie à la femme qu'il aime, en est trahi et périt. Ce sujet constitue déjà la deuxième partie du conte égyptien des deux frères et est extrêmement répandu (Grimm, *K. H. M.*, 197, Bolte-Polivka, III, 440-443).

Le conte le plus développé de l'ancienne littérature juive ne se trouve pas dans la Bible hébraïque, mais dans l'apocryphe Tobie. Aujourd'hui il est reconnu que ce livre nous a conservé une ancienne variante du conte du mort reconnaissant. Un jeune homme voit qu'un créancier cruel retient le corps de son débiteur mort ; il est saisi de compassion pour le mort, paye ses dettes et l'enterre. Le mort est reconnaissant, accompagne, sans être reconnu, son sauveur, le secourt dans des luttes et aventures extraordinaires, guérit une femme possédée de démons (serpents, etc.), de manière que le héros la puisse épouser. Dans le livre de Tobie, ces données sont profondément modifiées. Dans le conte, c'est un impitoyable créancier qui retient le cadavre, ici l'ordre cruel du roi païen interdit que les morts d'Israël soient enterrés. Le conte présente une réelle unité de composition : le jeune homme qui s'est acquis le mérite d'une œuvre pie en est récom-

pensé, tandis que le livre apocryphe décompose le sujet, attribuant le mérite au père, la récompense au fils. Dans le conte, c'est le mort même qui est reconnaissant ; dans le livre de Tobie, c'est Dieu qui envoie son ange pour accompagner, pour garder Tobie. C'est là un exemple caractéristique de judaïsation d'un conte.

M. Gunkel aperçoit dans la Bible une espèce de polémique contre les contes. Le Deutéronome enjoint de suivre le précepte de Dieu et ajoute qu'il n'est caché ni dans les cieux ni au delà des mers, mais qu'il est mis dans la bouche et dans le cœur pour être pratiqué (Deut., xxx, 11-14). Si nous en croyons l'interprétation ingénieuse de M. Gunkel, cela veut dire : vous parlez d'objets fabuleux, de la source de vie, de l'arbre de vie, d'un oiseau, d'une fleur, d'un fruit qui rend ou conserve la vie ; vos héros peinent, montent au ciel, traversent les mers pour l'atteindre, cependant cette force est mise dans votre bouche, dans votre cœur. C'est ainsi que le prophétisme du Deutéronome oppose l'efficacité de l'intuition religieuse à la force magique dont parlent les contes.

II. — Le rabbinisme.

a) *Formation des contes rabbiniques.*

Un phénomène analogue se produit pour le rabbinisme. Le rabbinisme fait grand cas de l'intuition religieuse et morale proclamée par le prophétisme, mais il désire, en outre, que cette intuition se manifeste dans la vie, dans les actions de tous les jours, de toutes les heures. C'est pourquoi il règle la vie de l'individu, de la famille, de la communauté par des rites, par des pratiques. Et toutes ces institutions, il tâche de les appuyer sur l'Ecriture, avec le secours d'une exégèse soit halachique, soit aggadique.

Le Deutéronome avait opposé l'intuition religieuse à la magie des contes ; l'aggada oppose la pratique religieuse aux exploits du conte. Une légende raconte que l'amora R. Aha bar Jacob se rendit chez le célèbre Abbaï pour s'instruire de sa science. Il y avait là une maison infestée par un démon qui avait revêtu la forme d'un dragon à sept têtes. Mais R. Aha en vient à bout au moyen de ses prières : chaque prière fait tomber une tête du dragon (*Qiddouschîn*, 29 *b*). Le sens de cette aggada est donc : vous parlez de

dragons à sept têtes, vos héros les tuent grâce à leur épée miraculeuse. Savez-vous quel est le dragon? C'est le mal, c'est le démon. Et savez-vous quelle est l'arme qui en triomphe? C'est la prière, c'est la vie religieuse.

La même idée se dégage d'une aventure de Hanîna ben Dôsa, héros d'une foule de légendes pieuses : occupé de sa prière, Hanîna ne l'interrompt pas même quand un monstre (Habarbar, 'Arôd) se glisse et le mord. Qu'arrive-t-il? Ce n'est pas le pieux rabbin qui meurt, c'est le monstre (j. *Berachot*, 9 *a*, Bab. *Ber.*, 33 *a*). Le Talmud babylonien ne manque pas d'en tirer cette conclusion : ce n'est pas 'Arôd qui tue, mais le péché. Voilà la « rabbinisation » du conte.

La légende nous offre ici le conte en pleine évolution. Le conte métamorphosé en légende, c'est le procédé de l'aggada comme c'est celui de l'hagiologie, soit chrétienne, soit musulmane, soit bouddhique[1]. Le motif dans le conte du héros qui comprend le langage des animaux s'attache à mainte légende et devient un élément constitutif de la légende de Salomon. Le conte de l'anneau ou de la pierre précieuse trouvée dans un poisson (type : l'anneau de Polycrate) prend dans l'aggada une forme particulière : un homme pieux, mais pauvre, voudrait soigner son repas du sabbat : il dépense tout l'argent qui lui reste pour l'achat d'un poisson dans lequel il trouve une perle qui le rend riche et heureux[2]. Le « life-token », motif familier aux contes (nommé « signes de danger et de malheur » par M. Israel Lévi, *R. É. J.*, XVII, 202) qui, dans l'aggada, sert à avertir les amis de Job du sort de celui-ci (*Baba Batra*, 16 *b*), se combine avec d'autres éléments de conte en une légende développée de David. Le roi David se rend à la chasse au faucon. Le Satan, revêtant la forme d'un cerf, séduit David, l'entraîne après lui et l'amène ainsi à Nob, ville des Philistins, où le frère de Goliat se saisit du roi et le met sous un pressoir. C'est justement la veille du sabbat. Abischaï, général de David, qui se prépare pour le sabbat, remarque, en se peignant, des gouttes de sang. D'après une autre version, une colombe est déchirée devant Abischaï, et la colombe symbolise la communauté d'Israël. Par miracle,

1. Pour la légende juive et chrétienne, v. Heinrich Günther, *Die Christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg, 1910, p. 70-117. Pour l'hagiologie de l'Islam, v. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890, I, 292-295, où les miracles des saints mahométans sont rapprochés des contes de fées. Pour la littérature de la légende de Bouddha, v. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 83-112.

2. Pour les nombreuses variations de ce thème, v. Joseph Perles, *Zur rabbinischen Sprach und Sagenkunde*. Breslau, 1873, p. 74-79.

la terre va au-devant d'Abischaï et il arrive aussitôt à Nob. Le frère de Goliat craint qu'il ne soit attaqué à la fois par David et par Abischaï, c'est pourquoi il lance David dans les airs afin qu'il retombe sur sa lance érigée. Abischaï prononce le nom de Dieu, retient ainsi David dans l'air et le sauve (*Sanhédrin*, 95 *a*). Nous voyons ici l'aggada au travail : le cerf, l'animal qui mène le héros vers son destin (motif fort répandu, surtout dans la « matière de Bretagne »), n'est que le Satan qui prend cette forme, comme dans la légende de R. Aha bar Jacob il a pris celle d'un dragon à sept têtes. Le life-token, c'est une goutte de sang remarquée pendant les préparatifs du sabbat. Le peigne sanglant annonce aussi le danger de Lemminkainen dans la Kalevala. Mais l'autre life-token, la colombe qui, en mourant, se débat devant Abischaï, ne se retrouve pas, sans doute, dans le folklore ; c'est un trait supplémentaire essentiellement juif : le danger de David est en même temps le danger d'Israël symbolisé par la colombe. Notons encore que l'ensemble est placé dans un milieu biblique et nous voyons clairement le procédé aggadique transformant le conte en légende juive.

Dans ces exemples, l'aggada ne se sert que de motifs courants et en compose son récit. Souvent, elle trouve le récit tout fait, elle n'a qu'à le modifier légèrement et à l'appliquer. Telle la fable ésopique bien connue du renard dans la vigne. Chez l'amora Guenîba, elle prend un aspect tout neuf et un sens profondément religieux. Elle s'attache fort adroitement au verset biblique : l'homme sort de ce monde dépourvu comme il y est entré (Qoh., v, 14). Guenîba illustre cette sentence par la fable suivante : un renard passe près d'une vigne gardée par une haie. Il n'y voit qu'un trou étroit où il ne peut passer. Il jeûne trois jours et maigrit; alors il réussit à entrer et mange tout son soûl. Le trou est redevenu trop étroit pour lui. Il jeûne de nouveau trois jours. En sortant, il fait ses tristes adieux à la vigne : vigne, vigne, que tu es belle, que tes fruits sont délicieux, tout ce qu'il y a en toi est digne d'éloges, mais à quoi bon ? On en sort comme on y est entré. Tel est ce monde (*Qoh. R. ad* v, 1).

La modification est encore plus légère, mais l'application n'est pas moins frappante dans le cas de R. Josué ben Hanania. Le gouvernement — c'est ce que raconte l'aggada (*Gen. R.*, LXIV, 10) — a promis de reconstruire le Temple ; on s'est abandonné à une joie extrême. Tout à coup l'ordre de construire le sanctuaire est rapporté. Une révolte est près d'éclater. Josué ben Hanania est

chargé de calmer l'irritation du peuple. Il débite un apologue : Un jour le lion s'est trop précipité pour dévorer sa proie, de sorte qu'un os lui est demeuré dans le gosier. Il promet une riche récompense à qui le lui retirera. La grue d'Egypte y réussit. Elle réclame son salaire. Le lion la gronde : « Quelle plaisanterie ! N'est-ce pas assez d'avoir introduit son cou dans la gueule du lion et de l'en avoir retiré indemne ? » De même Israël doit être satisfait si on ne lui inflige plus de nouveaux maux.

Josué ben Hanania rappelle ici Ménénius Agrippa qui, par l'apologue des membres et de l'estomac, réussit à ramener les plébéiens émigrés.

La fable de la grue et du loup (dans l'aggada le lion se substitue au loup pour mieux représenter l'empire) était fort répandue et Rabbi Josué n'avait qu'à l'appliquer. Mais un problème littéraire est soulevé par la célèbre fable de Rabbi Akiba. Le gouvernement romain a interdit d'étudier la Tora. Akiba ne laisse pas de continuer ses conférences publiques. Pappa ben Yehouda l'engage à ne pas s'exposer au danger. Akiba lui répond par un apologue. Aux poissons qui s'empressent de fuir les filets des pêcheurs le renard propose de se mettre sous sa protection. Mais les poissons de se récrier : « Est-ce toi qu'on dit le plus rusé des animaux? Tu n'en es que le plus imbécile ; si nous sommes menacés dans l'eau, élément de notre vie, comment pourrions-nous survivre dans un milieu qui nous est fatal. » De même si Israël n'est pas en sûreté avec la Tora qui est désignée comme sa vie, la durée de ses jours (Deutér., xxx, 20), comment ne doit-il pas craindre pour sa vie s'il renonce à la Tora (*Berachot*, 61 *b*, *Midrasch*, *Mischlé*, ix) ? Que Akiba ait trouvé cet apologue tout fait ou qu'il n'en soit que le Ménénius Agrippa, l'emploi qu'il en fait est admirable. Mais, chose singulière, cette fable n'apparaît que dans l'aggada et ses dérivés. Akiba l'aurait-il inventée de toutes pièces, en serait-il non seulement le Ménénius Agrippa, mais aussi l'Esope ? Nous aurions là un exemple bien remarquable de création aggadique tant poétique que religieuse.

b) *Contes en rapport avec la Halacha.*

On s'est habitué à regarder la halacha comme le centre du rabbinisme. Au chapitre suivant nous envisagerons les réserves à apporter à cette thèse. Sans doute la halacha a minutieusement réglé, elle a pénétré la vie entière, — elle s'est aussi emparée des

contes, utilisant ceux qui étaient déjà en vogue et en inventant de nouveaux pour ses fins.

C'est ainsi que même l'anecdote malicieuse de la matrone d'Ephèse a été exploitée par la halacha. On tendait à séparer les sexes pendant l'accomplissement des rites, même pendant les cérémonies funèbres, tendance qui, d'ailleurs, se manifeste déjà dans la Bible (Zach , XII, 12-14). Discutant la question de savoir si le deuil ne supprime pas la sensualité, on finit par convenir que c'est la sensualité qui l'emporte et on se réfère à l'histoire de la femme qui sort avec son mari (*Kiddouschin*, 80 *b*). R. Hananel explique cette allusion mesquine par le conte connu comme celui de la matrone d'Ephèse, conte qui revient modifié chez Berakhya (n° 80) et malicieusement défiguré chez Ibn Zabara.

La halacha règle aussi les affaires de droit civil. Elle se charge de déjouer les ruses dans le serment, qui abondent dans le folklore sémitique et dont s'occupe aussi la jurisprudence. En faisant prêter serment à une des parties du procès il faut l'avertir : « ce n'est pas d'après ta pensée (secrète) que tu jures, mais d'après l'intention du tribunal. » Pourquoi cet avertissement ? Une fois — et ici une tradition populaire très répandue devient un conte halachique — deux hommes s'adressent à Raba pour leur querelle. L'un demande de l'argent à l'autre. Le débiteur prétend avoir payé sa dette. Raba l'oblige à prêter serment. Alors le débiteur remet son bâton au créancier et jure d'avoir restitué tout ce qu'il devait. Le créancier entre en fureur, jette violemment à terre le bâton à lui confié et voici que se répand l'argent que l'adversaire rusé y avait caché.

Gunther signale ce conte déjà dans les Διηγήσεις de Conon ; il revient à plusieurs reprises dans le Talmud. Dans la légende mahométane, qui a passé aussi dans la littérature gaonique, il revêt une forme particulière : pour le roi David l'ange Gabriel a apporté du ciel une cloche, dont la corde ne peut être atteinte que par celui qui est dans son droit. Un jour le créancier, prétendant n'avoir pas reçu son argent, atteint la corde ; alors le débiteur lui remet le bâton recélant l'argent, jure qu'il a payé sa dette et réussit de même à faire sonner la cloche. C'est alors que le Ciel reprend cette cloche, moyen de justice dont les hommes abusent. Une variante de cette légende mahométane raconte que chez les Israélites il y a une montagne où périssent ceux qui y prêtent un faux serment. Un homme qui avait reçu de l'or en dépôt l'introduit dans un bâton creux, et, au moment de jurer qu'il a rendu le dépôt,

prie son adversaire de le tenir un instant. Le sujet revient aussi dans la littérature européenne ; c'est pourquoi Yaïr Hayyim Bacharach le comptait au nombre des matières que les savants des peuples ont empruntées aux Juifs [1].

La casuistique de la halacha discute aussi des cas qui appartiennent plutôt à la sphère des contes qu'à la réalité. Ainsi la question suivante est soulevée : si quelqu'un a deux têtes, sur laquelle des deux doit-il mettre les tefillin? Peléman qui la soulève est grondé (*Menahot*, 37 *a*), mais les tossafot déjà relèvent qu'il est vrai qu'en ce monde il n'y a pas d'homme à deux têtes, mais que le midrasch connaît un tel monstre. M. Israel Lévi a reconnu ce midrasch dans un conte du *Hibbour Maasiot*. Asmodée fait sortir des antipodes un être à deux têtes. Salomon lui donne une épouse humaine ; parmi les sept enfants du couple inégal, six ressemblent à la mère, l'un a deux têtes comme le père (dans la version arabe publiée par M. Israel Lévi, il a aussi quatre mains et quatre pieds). Après la mort du père, le fils aux deux têtes réclame deux parts de l'héritage. Salomon doit juger. Il verse de l'eau chaude sur l'une des deux têtes, et comme l'autre tête ressent aussi de la douleur, il prononce que ce n'est qu'un seul être et qu'il ne lui est dû qu'une seule part de l'héritage [2].

Mais on se sert aussi du conte pour adoucir les rigueurs de la halacha. La halacha recommande de divorcer d'avec la femme qui pendant dix ans de mariage n'a pas eu d'enfants. A Sidon — raconte la légende quelque peu antihalachique — il y avait un homme et une femme mariés ensemble dix ans sans enfants. Ils s'adressent à Rabbi Simon ben Yohaï. Celui-ci les engage à se respecter en se séparant de même qu'ils se sont respectés en s'unissant. Ils prennent un repas de divorce en toute amitié. L'homme propose à sa femme d'emporter ce qui lui plaît le plus. La femme arrange le repas de manière que son ex-mari s'enivre et s'endort. Alors elle l'emporte sur son dos dans la maison paternelle, parce que c'est son mari qu'elle préfère à tout autre bien. Ils s'unissent. Simon ben Yohaï récite des prières en leur faveur. Leur nouveau mariage est béni et fécond (*Pesiqta*, éd. Buber,

1. Sur la littérature du sujet קניא דרבא, voir notre note, *R. É. J.*, 1911, LXII, p. 312 ; ajouter : M. Gaster, *Das Gold im Stocke*, *M. G. W. J.*, 1880, XXIX, 316-322 ; Wünsche dans *Zeitschr. f. vergl. Literaturgesch.*, XI, 48-59. Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 137. Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 129 ; *La recension égyptienne des Mille et une Nuits*, p. 94.

2. *R. É. J.*, 1902, XLV, 305-308.

147 *a*; *Cantique Rabba*, I, 4; *Pesiqta Rabbati*, XXIX, XXX, éd. Friedmann, p. 141 *a*).

Ce sujet est bien connu dans le folk-lore. Il a revêtu la forme de la légende des femmes de Weinsberg : Weinsberg, ville wurtembergeoise, est assiégée par l'empereur Conrad III. L'empereur a fait le vœu d'anéantir la ville et d'exterminer les hommes, mais il fait grâce aux femmes, leur permettant de sortir avec ce qui leur est le plus précieux. Elles sortent, portant chacune son mari sur le dos. La forme la plus répandue du motif est le conte populaire de la paysanne devenue reine. Le roi l'a épousée à cause de sa sagacité, mais il l'a engagée à ne jamais se mêler des affaires du gouvernement. Un jour, le roi prononce un arrêt déraisonnable; elle donne à la victime le conseil de convaincre le roi de son erreur. Le roi répare le tort, mais il prend la résolution de répudier la femme désobéissante, tout en lui permettant d'emporter ce qui lui est le plus cher. Elle emporte le roi endormi. C'est cette tradition populaire qui semble s'être transformée en midrasch semi-halachique.

C'est ici le lieu de signaler les contes qui furent utilisés et plus souvent imaginés pour figurer la récompense réservée à ceux qui observent les règles de la halacha et le supplice de ceux qui les enfreignent. Nous avons relevé, au chapitre précédent, le conte du juif qui dépense tout son bien dans l'achat pour le sabbat d'un poisson dans lequel il trouve une perle précieuse. — La légende de Rabbi Josué b. Hanania et de l'empereur Adrien raconte que celui-ci goûtait beaucoup plus les mets froids du sabbat que les plats chauds de la semaine : le sabbat y ajoute un condiment particulier (*Sabbat*, 119 *a*). Un homme se promène un jour de sabbat dans sa vigne. Il remarque un trou dans la haie et est tenté de le boucher tout de suite. Or, parce qu'il avait eu l'intention de faire ce travail un samedi, il s'en abstient même plus tard. Il est récompensé de ce scrupule : un arbre merveilleux y pousse, garde sa vigne et le nourrit[1].

R. Nathan croit que l'observation de chaque loi halachique est remunérée dès ce monde et obtient une récompense indicible dans l'autre. A cette sentence se rattache une légende offrant les éléments d'un conte, celui d'un jeune homme sur le point de pécher et préservé de la débauche par les çiçit, puis convertissant et finissant par épouser la belle femme dont il a subi la séduction (*Menachot*, 44 *a*).

1. *Pesiqta Rabbati*, XXIII, éd. Friedmann, p. 116 *b*; *Maassiyot*, éd. Gaster, Ramsgate, 1896, CXVII, p. 80.

D'autre part, ceux qui n'observent pas les lois halachiques en sont punis dans les contes. La halacha ordonne de se laver les mains avant le repas et après. « La négligence du premier commandement a amené à manger de la viande de porc, celle du second a coûté une vie humaine » (*Yoma,* 83 *b*; *Houllin* 106 *a*). Le Talmud, comme tant de fois, se contente de cette allusion. Elle est expliquée par un midrasch postérieur. Au temps d'une persécution, nous raconte-t-il, un maître d'hôtel, pour cacher qu'il est juif, ne donne de la viande préparée suivant les rites qu'à celui qui s'est lavé les mains. Il est arrivé qu'une fois il a offert de la viande de porc à un Juif qui avait négligé de se laver les mains. — Un autre conte parle de quelqu'un qui ne s'est pas lavé après le repas, de sorte qu'un homme reconnaît quels légumes il a mangé. Il se rend chez la femme de celui-ci, prétend être envoyé par son mari pour demander un anneau et pour la convaincre, il indique à la femme ce qu'ils ont eu à dîner. Elle lui remet l'anneau. Le mari revient, apprend la crédulité de sa femme, se met en fureur et la tue (*Nombres Rabba*, xx, 21).

Autre exemple de la transgression punie : un homme avait une terre qui lui rapportait mille boisseaux de blé. Il en prélevait cent pour la dîme et se nourrissait du reste. Mais son fils commence par diminuer la dîme de dix boisseaux ; la récolte diminue de cent ; plus il réduit la dîme, plus la récolte maigrit ; à la fin la terre ne rapporte que la dîme (*Pesiqta*, éd. Buber, p. 96 *a*; *Maassiyot*, éd. Gaster, p. 71, n° civ).

La dîme due aux pauvres, aux lévites, est à la limite des lois rituelles et des lois morales. Les contes qui récompensent le mérite moral et qui punissent la faute morale sont fort nombreux ; ils sortent du cadre des contes halachiques. Aussi n'en relèverons-nous qu'un seul : « l'histoire de l'homme de Jérusalem qui manquait à son serment », conte attribué, à tort, à Abraham Maïmoni. Il n'y a guère de conte rabbinique plus développé. C'est l'empire d'Asmodée même complètement rabbinisé : les démons se réunissent dans leur synagogue, ils étudient la Tora, ils ont leur maître d'école, ils jugent d'après la loi rabbinique. Asmodée examine le Jérusalémite sur l'Ecriture sainte, et la fait enseigner à son fils. La fille d'Asmodée, abandonnée par le Jérusalémite parjure, demande à la synagogue la réparation du tort qu'elle a subi, une lettre de divorce et la réalisation de sa ketouba : c'est la halacha transplantée jusque dans le domaine des démons.

c) *Contes pieux.*

La halacha, réglant la vie entièrement, risque de la trop régler. Le rabbinisme a encouru de la part du christianisme naissant, de la part des cabbalistes, de la part du hassidisme, le reproche auquel s'exposent d'ordinaire les anciennes religions organisées, de la part de leurs jeunes rivales : celui de faire valoir la pratique cérémonielle au détriment de l'âme et du sentiment religieux. Nous allons observer cette tendance critique dans les contes hassidiques de R. Nahman ben Simha. Mais la réaction contre le formalisme, le ritualisme, contre la tendance à donner trop d'importance à la pratique et — ce qu'il faut relever — à l'étude, cette réaction éclate de bonne heure dans le rabbinisme même. Ici ce ne sont que les contes qui nous occupent. Dans la quantité citons-en quelques-uns qui condamnent le ritualisme hypocrite ou l'orgueil de la pratique et de la science.

Nous venons de traiter du conte qui récompense si largement l'observance des « çiçit ». Voici un conte qui fait bien sentir qu'il y a quelque chose au-dessus des çiçit. Un homme pieux arrive un vendredi dans une ville étrangère. Pour le sabbat il voudrait remettre son argent à quelqu'un digne de confiance. Où le chercher sinon à la synagogue? Il y aperçoit un homme muni de ses tefillin et tout couvert de son talit; c'est à lui qu'il confie sa bourse. Le lendemain du sabbat il redemande le dépôt. Mais l'hypocrite prétend n'avoir vu cet homme de sa vie. Le pauvre supplie en vain. La nuit il prie dans la synagogue : « Seigneur, je n'ai pas mis ma confiance en cet homme inconnu de moi, je l'ai mise en ton nom sublime et redoutable qui était gravé dans ses tefillin, sauve-moi ! » Alors le prophète Elie lui apparaît en songe. Suivant l'avis du prophète, l'homme pieux se rend chez l'épouse de l'hypocrite, prétendant être envoyé par son mari pour recevoir la bourse, s'autorisant de ce qu'il connaît leurs secrets, indiquant que la femme et son mari ont mangé du pain pendant la Pâque et n'ont pas jeûné le jour de Kippour (*Pesiqta Rabbati*, XXII, éd. Friedmann, p. 111 *b*; Rabbi Nissim *Maassiyot*).

Voilà donc le conte du dépositaire infidèle confondu qui se trouve déjà dans l'histoire de Rabbi Méir avec Kidor (*Yoma*, 83 *b*). Le sujet revient dans la littérature hébraïque, chez Zabara, dans le *Meschal haqqadmoni* d'Ibn Sahoula, où c'est le seul véritable conte. Mais il est surtout répandu dans la littérature arabe, où il

devient le motif des jugements de Salomon, des preuves de sagacité. Dans le conte rabbinique le dépositaire infidèle devient l'hypocrite démasqué.

Les contes font ainsi subir un châtiment à ceux qui *abusent* des pratiques ; ceux qui *s'enorgueillissent* de leurs pratiques et de leurs études subissent également un châtiment ou du moins une humiliation. Ce n'est pas Rab qui met fin à la peste sévissant à Soura, c'est un de ses simples voisins ayant l'habitude de prêter sa pelle et sa bêche aux enterrements. Ce n'est pas Rab Houna qui arrête l'incendie, c'est une femme qui en est digne par l'habitude qu'elle a de prêter aux voisines son four chauffé. Dans ces contes et légendes ce sont d'ordinaire les gens d'une classe inférieure, d'un métier méprisé, qui sont opposés aux docteurs. C'est ainsi qu'un geôlier, qui n'a pas même de çiçit, mais qui a le mérite de séparer, en prison, les femmes des hommes, c'est ainsi que deux bouffons, seuls parmi la foule d'une place publique, sont admis à la vie future. Un jardinier est désigné comme compagnon au paradis de R. Eliézer et R. Josué, un boucher, tel celui de R. Josué ben Illem, tiendra société à Moïse même [1]. Un compagnon conducteur d'âne qui vend sa bête pour procurer à une femme la rançon de son mari est reconnu supérieur aux rabbins. Tel est le mérite et la supériorité de Pentakakos, le cinq fois pécheur, homme au nom expressif bien mérité par son vil métier. Il suffit d'indiquer ces exemples que nous avons déjà réunis antérieurement [2]. Nous ne résumons qu'un seul conte, comme modèle du genre.

Un docteur savant, pieux et humble, supplie Dieu par ses prières et ses jeûnes de lui apprendre qui sera son compagnon au paradis. Dieu finit par lui désigner tel boucher dans telle ville. Notre docteur, affligé, désespéré, redouble jeûnes et prières. Grondé par Dieu, il se rend chez son futur compagnon pour s'informer de ses œuvres. Le boucher ne laisse rien voir. A peine s'il avoue qu'il fait le partage de ses biens : une moitié est consacrée à la bienfaisance, de l'autre il se nourrit avec les siens. Ce n'est que sur les instances du docteur que le boucher lui révèle l'œuvre de sa vie. Il a payé la rançon d'une jeune fille juive prisonnière des païens, il l'a élevée dans sa maison, l'a fiancée à son fils. Pendant le repas

1. Dans la légende mahométane, Moïse, quand il s'enorgueillit de sa sagesse, doit apprendre qu'elle est surpassée par celle de Chadhir. V. Dr J. Friedlaender, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*. Leipzig, 1913, p. 97, n. 4.

2. *Revue des Études juives*, 1908, LVI, 198-221. Pour la littérature du sujet, v. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 108 ; VI, 186-190 ; IX, 91.

de noces se présente le premier fiancé de la jeune fille. On la lui cède, on les marie et on les laisse partir pour leur patrie, comblés de riches dons. Le docteur, apprenant cette histoire, se sent heureux d'être adjoint à un pareil compagnon (R. Nissim, *Maassiyot*).

Nous n'ajouterons que deux contes, tendant de même à rabaisser la présomption des docteurs, tous les deux empruntés au *Séfer Hassidim* de R. Juda ha-Hassîd. Un cohen pieux, mais dont la science n'égale point la piété, dans la bénédiction des prêtres au lieu des וישמרך (que Dieu te garde) prononce toujours וישמדך (que Dieu t'anéantisse), changeant, à son insu, la bénédiction en malédiction. Un pieux docteur lui interdit de prendre part à la cérémonie. Mais en songe le docteur est menacé d'être chassé du paradis s'il ne rétablit pas le cohen dans sa fonction de prononcer la bénédiction[1].

Voici l'autre conte de même tendance. Un berger craint Dieu, mais il ne sait aucune prière. Jour par jour, il adresse à Dieu ces paroles : Seigneur, si tu as un troupeau, confie-le moi ; je suis payé des autres gens pour paître leur bétail, je me chargerai du tien sans aucun salaire, tant je t'aime. Un jour, un docteur entend par hasard cette prière bizarre, gronde le berger, l'engage à l'abandonner et lui apprend le Schema Israël et la prière des dix-huit bénédictions. A peine le docteur parti, le pauvre berger oublie sa science récente, d'autre part il n'ose plus répéter sa prière de tous les jours. Mais bientôt le docteur revient et l'encourage à prier comme toujours. Il a eu une vision, Dieu l'a menacé de supplice s'il lui enlève une âme destinée à la vie éternelle[2].

Feu mon maître le professeur Goldziher a démontré que R. Juda ha-Hassid a emprunté ce conte à un milieu non juif et l'a adapté au judaïsme. Il y a aussi comparé une légende mahométane fort ressemblante. Si un emprunt a eu lieu, R. Juda le Pieux l'a fait, comme tant de fois, au christianisme. D'autre part, la légende mahométane se rattache elle-même au groupe des *Isrâ'iliyyât*, prétendues traditions juives. Joseph Perles, dans ses brillantes études (*Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde*, Breslau, 1873, 43-99 ; *Rabbinische Agada's in 1001 Nacht*) a également prouvé que les contes pieux des *Mille et une Nuits* à pareille tendance découlent de l'aggada. Victor Chauvin a développé cette thèse (*La recension égyptienne des Mille et une Nuits*, Bruxelles, 1899), citant, entre autres, la prière naïve du nègre qui, invoquant

1. *Séfer hahassîdim*, éd. Berlin, 1891, p. 125 (n° 422-424).
2. *Ibid.*, p. 6 (n° 5-6).

l'amour que Dieu a pour lui, fait tomber la pluie. M. René Basset reconnaît de même l'origine aggadique de ce type de contes. Ces contes appartiennent à la légende juive, chrétienne, mahométane, aux créations les plus intimes et les plus touchantes du sentiment religieux.

Comme le dit le Talmud באבנתא דלבא תליא מלתא (*Meguilla*, 24 *b*), tout dépend de l'intention du cœur, principe qui s'inscrit dans cette formule populaire et expressive : הקב"ה לבא בעי (*Sanhédrin*, 106 *b*). C'est le cœur que Dieu veut !

d) *Contes exégétiques.*

A côté des contes rabbiniques à tendance morale ou halachique, nous rencontrons, bien moins fréquemment, des contes qui semblent être et quelquefois sont réellement inventés pour illustrer telle situation, telle sentence bibliques.

Le péché d'Adam et d'Eve, avoir mangé du fruit défendu, est expliqué par le conte suivant : un mari met tout ce qu'il a à la disposition de sa femme ; elle doit seulement s'abstenir d'un tonneau, car des serpents et des scorpions y sont gardés. Mais une voisine fait accroire à la femme que ce sont des trésors, des joyaux que le mari réserve pour une autre femme. L'épouse malavisée ouvre le tonneau, elle est mordue par les serpents, piquée par des scorpions (*Genèse Rabba*, XIX, 10). C'est le motif bien connu du conte de Barbe-Bleue : la permission d'ouvrir toutes les chambres, sauf une, employé à illustrer le récit du premier péché.

Bil'eam, prophète des Madianites, est invité par le roi de Moab pour maudire Israël. A quoi ressemble cette alliance ? A deux chiens toujours aux prises, mais qui, à l'approche du loup, font la paix pour combattre ensemble l'ennemi (*Sanhédrin*, 105 *b*).

Le prophète Amos blâme les gens qui s'impatientent de voir le jour du jugement. « A quoi vous sert le jour du jugement ? dit l'Éternel. Ce sont des ténèbres, ce n'est pas la lumière » (v, 18). L'aggada met cette situation en relief : le coq et la chauve-souris attendent l'aube ; le coq s'étonne : moi, j'attends l'aurore qui m'apporte la lumière tant désirée, mais toi, à quoi bon pour toi la lumière ? (*Sanhédrin*, 98 *b*).

Le sort de Haman, qui fut élevé au premier rang pour être anéanti, rappelle une fable. Un homme possède un cochon et une ânesse avec son ânon. Il engraisse le cochon, il nourrit avec par-

cimonie l'ânesse et le poulain. Ceux-ci s'en indignent, puisque ce sont eux qui travaillent. Mais le jour des calendes approchant, le cochon est abattu. Quand, ensuite, on met de la nourriture devant l'ânon, il refuse d'en manger. Mais sa mère l'encourage : ce n'est pas la nourriture qui tue, c'est la fainéantise.

De même Haman. Son trône fut mis plus haut que celui des autres grands de l'empire, mais à la fin il fut pendu (*Esther Rabba*, VII, 1 *ad* III, 1), Cette dernière fable, une fable ésopique, existe aussi de façon indépendante ; c'est pourquoi quelques-uns de ses traits (par exemple la crainte de l'ânon, l'encouragement donné par la mère) ne sont pas en rapport avec la situation à illustrer, — tandis que les deux fables précédentes semblent inspirées par la Bible.

Ce dernier exemple doit nous rendre circonspects. Gardons-nous de croire qu'un conte soit d'origine juive parce qu'il se trouve relié à un verset biblique. On s'y trompe fort aisément. Les contes hébreux, même d'origine étrangère, même à tendance amorale, s'adaptent avec un art parfait à l'Ecriture. Même les historiettes que M. Israel Lévi a publiées dans *Mélusine* [1] et dont il déclare qu' « elles n'ont aucune racine dans la littérature talmudique et midraschique », même ces historiettes se rattachent au verset des Psaumes : « Dieu accomplit la volonté de ses fidèles » (CXLV, 19).

On réussit à trouver pour tout un dicton biblique. S'agit-il des animaux, des poissons reconnaissants, voici le verset : « Envoie ton pain sur la face de l'eau, après une suite de jours il te reviendra » (Qoh., IX, 1). S'agit-il de la sagacité dans le jugement, d'une erreur judiciaire réparée, — celui qui s'est trompé devient David, celui qui le corrige devient Salomon et voici la bénédiction du Psaume (LXXII, 1) réalisée : A Salomon, Dieu, tes jugements donne-les au roi, ta justice au fils du roi. Même les contes misogynes, d'essence contraire au judaïsme, trouvent de quoi s'autoriser dans le pessimisme de Qohélet : un homme entre mille, je l'ai trouvé, une femme entre tant, je ne l'ai pas trouvée (VII, 28), ou bien dans la recommandation du prophète : de celle qui couche dans ton sein garde les portes de ta bouche (Micha, VII, 5). Autre exemple encore : ce conte si bizarre qui tend à prouver que l'amour maternel n'est pas si persévérant que le paternel se réfère au verset du Psaume (CIII, 13) : aie pitié comme le père a pitié de ses enfants.

1. II, 569-574, reproduites par V. Chauvin, *Recension égyptienne des Mille et une Nuits*, p. 109-118.

Pour finir ce chapitre dans lequel les idées juives entrent pour peu de chose, signalons encore un conte étymologique. Josué en est le héros. Le père de Josué voit en songe qu'il va être tué par son fils. C'est pourquoi la mère expose le nouveau-né dans l'eau. Il est avalé par un poisson. Le poisson est servi à la table du Pharaon. On y trouve le nourrisson. Le petit Josué est élevé à la cour du Pharaon. Son père juif, qu'il ne connaît pas, ayant ourdi un complot contre le roi, est condamné à mort. C'est justement Josué qui est chargé de l'exécution. Selon les lois du pays il doit aussi épouser la veuve de l'exécuté. Mais quand Josué s'approche de sa mère, le lait jaillit du sein maternel, révélant le rapport de mère à enfant (*Oçar Midraschim*, ed. Eisenstein, New-York, 1915, p. 209 *b*).

Josué apparaît donc comme un Œdipe plus heureux, préservé de l'inceste et du supplice. Comment Josué est il devenu le héros de ce conte œdipien ? Parce qu'il s'appelle Josué, fils de Noûn, et que Noûn signifie poisson. Pourquoi est-il fils de poisson ? Parce qu'il fut trouvé dans un poisson. Voilà un conte créé ou transformé à cause d'une étymologie, d'une exégèse naïve. En arabe, pareille étymologie populaire se rattache au nom du prophète Jonas.

III. — Influence mahométane dans les contes hébreux.

Pendant sept siècles les Juifs ont vécu dans l'ambiance de la civilisation arabe. Les uns y étaient hostiles, les autres la subissaient. Ces tendances différentes se font jour dans les contes hébreux nés en ce milieu.

On connaît la lutte engagée par Abba Mari contre la philosophie gréco-arabe représentée surtout par les œuvres de Maïmonide. L'Abba Mari dans l'histoire du conte hébreu, c'est Isaac ben Salomon Ibn Sahoula. Dans son *Maschal haqqadmôni*, il énonce son programme : nous n'avons rien à apprendre ni des Grecs, ni des Arabes ; pour modèle, voici la fable de Jôtham, la parabole d'Isaïe sur la vigne, du prophète Ezéchiel sur l'aigle, les énigmes de Daniel. Les tendances d'Abba Mari sont restées stériles dans l'histoire de la religion ; les tendances d'Ibn Sahoula ont créé des niaiseries, des animaux grammairiens, logiciens, médecins.

D'autre part, il y avait des Juifs qui adoptaient jusqu'à la légèreté la frivolité de certains milieux arabes, des Hariri, des Mille et une Nuits. Ce sont les maîtres de la littérature de badinage ; c'est Al-Harîzî et c'est Joseph ben Méïr ibn Zabara. Aussi les contes

que Ibn Zabara a insérés dans son « Livre des Amusements » sont d'une veine légère, sans profondeur morale, sans force religieuse.

Les hommes vraiment éminents de la période judéo-arabe sont ceux qui ont enrichi le Judaïsme par la science arabe et qui ont imprégné la science arabe des traditions morales et religieuses du Judaïsme. Parmi ceux là il faut ranger aussi R. Nissim ben Jacob de Kairouan, qui est, avec R. Nahman b. Simha, le représentant le plus éminent du conte hébreu. Ses *Maassiyot* méritent leur nom *Hibbour Yafé*, « belle composition », et sont justement populaires tant par l'autorité de leur auteur que par leurs qualités de fond et de forme.

Grâce aux recherches de Harkavy, nous savons que ce précieux recueil fut d'abord rédigé en arabe (Harkavy en a aussi publié un fragment). Il nous a été conservé dans un hébreu limpide et agréable. Nous connaissons aussi l'occasion qui fit naître ce chef-d'œuvre. Dounasch, beau-père de R. Nissim, avait perdu son fils et s'était abandonné au désespoir. Son gendre lui offrit un livre de consolation. Par cette origine, le Hibbour Yafé se rattache à la littérature considérable du *Faradj ba'd alshidda*, du « soulagement après la peine »[1].

Mon vénéré maître, le regretté Prof. Goldziher, a placé R. Nissim dans l'histoire des Moutazilites[2]. Il a démontré que, dans l'introduction de son *Maftèah ha-Talmud*, il donne une véritable profession de foi moutazilite et que les idées moutazilites se remarquent aussi dans les autres œuvres de R. Nissim, notamment dans les *Maassiyot*.

La Moutazila met particulièrement en relief deux doctrines dogmatiques : l'unité absolue et la parfaite justice de Dieu. Cette justice moutazilite s'accorde avec le caractère général des contes, qui désirent que justice se fasse, et avec le but particulier du recueil, destiné à persuader le beau-père de R. Nissim de l'action de la Providence divine. C'est pourquoi du Talmud, du Midrasch, mais aussi des traditions populaires, il extrait des historiettes, à peu près une trentaine, dont les pieux héros commencent par être gravement éprouvés et finissent par être abondamment dédommagés.

1. Nous avons sur cette littérature une monographie de M. Alfred Wiener, *Die Faraǧ baʿd aš-Sidda-Literatur*, dans *Der Islam*, 1913, IV, 270-298, 387-420.

2. *R. É. J.*, 1903, XLVII, 179-186, et aussi *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, p. 330-331, dans *Die Kultur der Gegenwart*, de Hinneberg (3e éd.).

Un exemple : la tradition populaire fort connue des deux frères, l'un riche, mais dur, l'autre pieux, mais pauvre, revêt ici une forme juive. Le pauvre, parti le jour de Hoschana Rabba pour acheter quelque chose à ses enfants, donne tout son argent aux pauvres. Pour ne pas rentrer les mains vides, il ramasse dans la synagogue des cédrats. Avec ces fruits il guérit un roi malade, revient riche et hérite encore de son frère avare.

Ces contes doivent démontrer que Dieu ne fait pas d'injustice. « On n'a sans doute pas besoin d'être Moutazilite pour partager cette opinion. » Mais la Moutazila aime à discuter les cas particuliers d'une injustice apparente : pourquoi les enfants souffrent-ils ? Pourquoi les animaux[1] ? Pourquoi des êtres naissent-ils aveugles, sourds, perclus ?

R. Nissim a consacré déjà le deuxième de ses contes à ce problème. Un roi païen cherche à embarrasser R. Josué b. Hananya : il est écrit : « les actions de Dieu sont irréprochables, toutes ses voies sont justes, chez lui pas de tort (Deutér., XXXII, 3) », cependant nous voyons de nos yeux qu'il fait du mal à qui n'a point péché, par exemple, aux hommes qui sont nés avec une infirmité. Rabbi Josué lui répond : les justes parmi eux recevront une récompense multiple dans le monde à venir, les coupables subissent leur supplice. Et immédiatement il en donne une preuve au roi. Il prend avec lui mille pièces d'or et deux confiés du roi. Devant ces témoins il offre à l'aveugle l'or en dépôt, prétendant qu'il veut sauver ses trésors des mains du roi qui le veut tuer : s'il échappe à la mort, il reprendra son bien ; s'il est tué, l'aveugle héritera de lui. Après un certain temps, R. Josué revient chez l'aveugle : « Dieu m'a sauvé, rends-moi mon bien, je te récompenserai de tes soins. » L'aveugle s'emporte : il n'a rien reçu. Les deux témoins déposent contre lui, il est mis en prison, il est condamné à mort, il s'obstine à nier. Il n'avoue la vérité que quand il apprend que sa femme s'amuse avec un homme et qu'ils se disposent à jouir des mille pièces d'or dès que l'aveugle sera pendu. C'est alors qu'il rend le dépôt pour le soustraire à sa femme. Ainsi R. Josué réussit à persuader le roi que l'aveugle mérite son sort, que les voies de Dieu sont justes.

1. Les *Teschoubot* des Gueonim traitent aussi de la souffrance des animaux (*R. É. J.*, 1903, XLVII, p. 180, n. 5). Notons toutefois que le problème se trouve déjà effleuré dans le midrasch. C'est ainsi que le *Qohélet Rabba* interprète le verset : J'ai vu les larmes des opprimés qui n'ont pas de consolateurs (Qoh., IV, 1). Daniel le tailleur et Juda ben Pazi y voient la promesse que les bâtards seront dédommagés de leurs souffrances, de leurs humiliations imméritées.

Il est vrai que ce conte se rattache à R. Josué ben Hananya, mais remarquons que l'ancienne aggada, l'authentique, n'en sait rien. C'est donc un conte moutazilite typique. Le *Hibbour Yafé* ne veut pas seulement soulager le deuil du père affligé, mais tend aussi à prouver que, pour se consoler, il n'est pas nécessaire de recourir à la littérature mahométane, puisque la tradition juive a de quoi satisfaire tous les besoins moraux, religieux, même au sens moutazilite.

IV. — Influence chrétienne dans les contes hébreux.

Les *Maassiyot* de R. Nissim se ressentent du milieu mahométan où elles ont été rédigées. De même les contes hébreux européens subissent l'influence de leur milieu. Le recueil le plus important, celui des *Mischlé Schoualim*, « fables des renards », est dû à Berakhya hannaqdan, qui représente, avant Immanuel, l'union la plus complète de la science juive avec l'érudition européenne, disons classique. Il s'inspire d'Esope, de Phèdre, d'Avien, mais surtout du *Romulus* et de Marie de France. Il s'est proposé de mettre en vers et en rimes hébraïques ce qui passe de bouche en bouche. Il se fait l'interprète hébreu des fables européennes, quelquefois aussi des fabliaux. Il a créé une œuvre littéraire fort remarquable, mais dénuée de tendances, d'idées religieuses, de même que ses modèles.

Mais le moyen âge européen nous a gardé aussi des contes qui trahissent encore leur origine, leur caractère chrétien. Ce sont surtout ceux qui ont été publiés par M. Israel Lévi (*R. É. J.*, XXXIII, 47, 233; XXXV, 65). Un léger vernis juif recouvre ces contes. Le huitième, par exemple, paraît provenir d'un conte populaire. Un fils, se conformant à la dernière volonté de son père, élève un scorpion, lequel, à force de soins, atteint la hauteur d'une montagne. Le scorpion lui apprend le langage des animaux et le comble de richesses. Par son secours, le héros trouve pour le roi la jeune fille dont la chevelure l'a charmé. Il fait du bien à un chien, à un corbeau, à un poisson, qui lui payeront ses bienfaits. Il emporte l'eau du paradis qui fait revivre et l'eau de l'enfer qui fait mourir. Il retrouve l'anneau de la princesse tombé dans la mer et puis avalé par un poisson. Ce sont là des éléments de contes populaires. Ils ne sont que légèrement judaïsés : le scorpion est d'abord nourri dans une coupe de Pâque. Le héros

persuade la fille aux cheveux charmants d'accepter l'offre du roi, faute de quoi le roi exterminera tous les Juifs, — quoique les Juifs n'aient rien à faire dans toute l'action. Le conte entier, conte des animaux reconnaissants, se réfère au verset biblique : « Envoie ton pain sur la surface de l'eau, dans la suite des jours tu l'y retrouveras » (Qoh., XI, 1). — Les trois premiers contes font entrer en scène des revenants, des démons ; dans le premier, le héros se défend en récitant le psaume XCI, qui passe pour être le שיר של סגעים, le chant propre à bannir les démons nuisibles.

Le caractère chrétien saute aux yeux dans le onzième conte. Une femme est emportée par le diable. Elle est visitée par un de ses amis, qui la voit dans une salle d'or, sur un trône d'or, vêtue de robes d'or, mangeant de l'or. Elle lui explique que ce qui lui paraît de l'or n'est que le feu de l'enfer : son trône, sa table, ses repas sont de feu, c'est ainsi qu'elle est punie des péchés de sa vie terrestre. Elle pourrait être sauvée si elle avait eu un fils qui dise le Kaddisch et à qui la communauté répondît amen. Mais elle n'a pas eu d'enfants, elle ne peut être sauvée.

Grâce aux recherches de M. Israel Lévi[1], il paraît certain que les prières et les rites pour les défunts, pour soulager la condition des morts dans l'autre monde, ne trouvent pas d'appui dans les traditions et la littérature anciennes du judaïsme, tandis que, dans le christianisme, des institutions comme le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes pour les défunts, la commémoration des morts étaient établies dès les premiers siècles. M. Israel Lévi a encore démontré que, dans le judaïsme, ces rites apparaissent à l'époque des Gueonîm, en Europe, l'Espagne exceptée ; ils s'expliquent donc par l'action du christianisme. Cette action se fait sentir non seulement dans les rites, mais aussi dans les contes, comme, par exemple, dans le nôtre, où le kaddisch s'est substitué à la messe.

Les traits essentiellement chrétiens apparaissent encore plus nettement dans un conte hébreu qui n'appartient pas au recueil dont nous parlons, mais qui représente le type du conte hébreu ayant subi l'influence chrétienne. Il se rattache à Rabbi Akiba. Akiba visite le cimetière. Il y rencontre un homme noir comme du charbon, courant comme un cheval. Il réussit à l'arrêter. Il se fait raconter son histoire. C'est un mort qui subit son supplice : il a été percepteur d'impôts, il a favorisé les riches, opprimé les

1. *R. É. J.*, XXXIII, 43 ; XLVII, 214.

faibles, fait la débauche le jour de Yom Kippour ; c'est pourquoi, dans l'autre monde, il est forcé de ramasser chaque jour le bois qui servira à le brûler. Il n'y aurait qu'un seul moyen d'échapper à ce supplice éternel : c'est s'il avait un fils qui se mît devant la communauté, prononçât la prière : ברכו את ה' המבורך et que les autres répondissent : Amen. Quand il est mort, il n'avait pas encore d'enfant, mais il avait laissé son épouse enceinte. Rabbi Akiba a pitié du condamné. Il s'impose un jeûne de quarante jours, va chercher sa femme, circoncit son fils nouveau-né, l'élève, lui apprend les prières principales, le met devant la communauté, qui lui répond : Amen. Alors le condamné est délivré de son supplice. Il apparaît en songe à Rabbi Akiba et exprime ce vœu : « Que ton âme soit soulagée comme tu as soulagé la mienne » (*Maassiyot,* éd. Gaster, n° CXXXIV, p 92-93).

Par cette formule finale qui se retrouve dans l'aggada (*Sabbat,* 152 *b*), par le personnage de R. Akiba, notre conte semble se rattacher aux traditions juives. Mais il est bien facile de le retraduire en sa forme originelle toute chrétienne : un percepteur d'impôts commet des crimes, séduit un vendredi-saint la femme d'autrui, meurt et subit le plus grave supplice pour ses péchés ; il est brûlé chaque jour de nouveau. Un saint a pitié de lui, baptise son enfant et réussit, par des jeûnes, prières et messes, à sauver le condamné.

Si quelqu'un trouvait cette reconstruction arbitraire, il suffirait de le renvoyer au dernier conte de notre collection. Ici nous y voyons d'autant plus clair que nous avons le modèle chrétien. C'est le sujet popularisé par une poésie de Schiller : *Der Gang nach dem Eisenhammer.* M. Israel Lévi, qui a non seulement publié, mais aussi commenté ces contes hébreux (*R. É. J.*, 1903, XLVII, 205-213), a établi, d'après une étude de Cosquin, que le conte hébreu se rapproche surtout d'une variante portugaise. Le roi portugais soupçonne un de ses pages d'avoir une inclination coupable pour la reine. Il décide de le mettre à mort. Il charge ses chaufourniers de mettre au four de chaux le premier homme qu'il leur enverra le lendemain. Il y envoie le page. Mais celui-ci s'attarde dans une église à entendre toutes les messes qui avaient commencé depuis qu'il était entré. Cependant le roi envoie justement le calomniateur du page pour s'instruire si l'ordre est exécuté. Les chaufourniers le jettent dans le four chauffé. Ce n'est qu'après la mort de son persécuteur que le page arrive. Sauvé, il rentre chez le roi, qui reconnaît son innocence.

Dans notre conte hébreu, le père mourant engage son fils à ne pas quitter la synagogue avant que le chantre ait terminé les dix-huit bénédictions, et si quelque retardataire recommence la prière, il doit chaque fois demeurer jusqu'à la fin. Il est plus simple et il était plus habituel qu'un page descendît de son cheval pour assister à la messe que pour écouter la tefilla. C'est un des nombreux cas où le judaïsme a adapté un sujet pris au milieu chrétien ambiant.

V. — Philosophie et polémique dans les contes hébreux.

Dans la plupart des contes à tendance, un grain de philosophie se cache. Nous ne parlons pas de Rabbi Nissim qui, imbu de doctrines moutazilites, part de certaines idées dogmatiques. Prenons les simples récits aggadiques. La fable du renard dans la vigne prend chez Gueniba un certain tour philosophique quand il s'en sert pour montrer que les biens de ce monde ne nous accompagnent pas dans l'éternité. Ou bien quand Akiba, exclu de l'hospitalité de la ville, voit sa lumière éteinte, son coq déchiré par la chatte, son âne dévoré par le lion et, le matin, la ville dévastée, tout cela pour prononcer sa sentence : tout ce que Dieu fait est bien fait (*Berachot,* 60 *b*-61 *a*). N'est-ce pas l'affirmation la plus nette de l'optimisme religieux? Cet optimisme est fondé sur la confiance dans la justice divine. Cette confiance a créé les contes qui illustrent une philosophie religieuse. Toute une série des Maassiyot de R. Nissim a cette tendance. Le conte le plus célèbre est celui de l'Ange et de l'Ermite, qui a passé dans mainte tradition populaire et a inspiré à Voltaire le chapitre principal de son *Zadig*, à Gaston Pâris, à M. Israel Lévi des études dignes de ce sujet remarquable. G. Pâris en a reconnu l'origine juive, M. Israel Lévi en a montré les germes nombreux dans l'ancienne littérature, dans le Talmud et le Midrasch. Parmi les théodicées, une place convient aussi au *Had gadya*. Nous ne croyons pas qu'il ait une signification historique profonde, qu'il décrive symboliquement le sort des Juifs, mais il est impossible de lui dénier le caractère d'une naïve théodicée[1].

Le conte du véritable anneau, inventé ou adapté par le sage

1. V. la littérature chez Georges A. Kohut, dans *R. É. J.*, 1895, XXXI, 231-246 ; Chauvin, *Bibliographie*, II, 116 ; récemment chez Bolte Polivka, *Anmerkungen zu den K. H. M. der Brüder Grimm,* II, 104 suiv.

Ephraïm Sancho pour démontrer la relativité des religions, cette proclamation éclatante de la tolérance en matière de religion, n'est-il pas un conte philosophique par excellence ?

Profondément philosophiques paraissent aussi les contes et fables de Barlam et Josaphat qui ont pénétré dans la littérature juive par d'autres voies encore que par la version d'Abraham ben Hasdaï [1]. Le conte de l'homme poursuivi par l'unicorne et épié par le dragon, symbole des dangers de cette vie et des supplices de l'autre, est même entré dans le recueil de Berakhya hannaqdan, qui, d'ailleurs, semble peu accessible aux émotions religieuses. La belle parabole du roi élu pour un an et exilé au bout de l'année se trouve richement développée dans le livre des *Devoirs des cœurs* de Bahya (III, 9).

Parmi les philosophes, c'est chez Bahya surtout que se manifeste la prédilection pour les contes [2]. Nous ne mentionnerons que quelques-uns de ceux qu'il a insérés dans son œuvre. Il offre une variante, moins artistique, de l'aventure de Rabbi Akiba qui doit prouver que ce que Dieu fait est bien fait (II, 5). Il compare l'homme qui ne regarde que ce monde-ci à un enfant né, élevé et soigné dans une prison, qui se représente le roi tel que le maître de cette prison (II, 6). Il emprunte au Coran (LXII, 5) la fable de l'âne portant des livres, en l'appliquant à ceux qui ne lisent que machinalement dans l'Écriture Sainte (III, 4). Il saisit et fait sentir la délicatesse de la parabole du maître qui, sortant avec ses élèves, trouve une charogne de chien ; les élèves s'écrient que l'animal sent fort mauvais, mais le maître répond doucement : voyez quelles belles dents avait le pauvre chien (VI, 6). Pour prêcher le retour, même tardif, à Dieu, il raconte l'histoire d'un riche qui veut passer d'un bord de la rivière à l'autre ; il essaie d'arrêter le courant d'eau au moyen de pièces d'argent, de sorte qu'il les jette toutes dans la rivière en pure perte. Il ne lui reste qu'une seule pièce : il la donne à un batelier, qui fait avec lui le trajet désiré ; il arrive encore de bonne heure (VII, 10).

Aux contes philosophiques rattachons les contes polémiques. Il en existe déjà un de caractère anti-chrétien dans le Talmud (*Sabbat*, 116 *ab*), dont la pointe vise : 1) le dicton selon lequel l'Evangile ne veut rien ôter de la Tora, ni rien y ajouter, 2) la sentence qu'il ne faut pas mettre la lumière sous le boisseau,

1. V. la littérature chez Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 83 ss., notamment 110-112.

2. V. A. S. Yahouda dans l'introduction de son édition de Bahya, p. 110 suiv.

3) que la fille doit hériter comme le fils. Nous renvoyons à ce sujet aux discussions fort ingénieuses de Güdemann (*Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1876, p. 70 suiv.). La littérature postérieure, sans parler du *Toldot Yeschou*, présente aussi quelques contes anti-chrétiens. Il y est question, par exemple, de l'échec des cruels projets d'un évêque de Salzbourg (*Oçar hammidraschim*, éd. Eisenstein, 336-337), de l'hypocrisie d'un prêtre (*ibid.*, 339). Parmi tant de contes relatifs aux papes (Papstfabeln), il en est aussi qui parlent d'un pape juif; c'est l'histoire d'un enfant juif enlevé à la maison paternelle et qui, devenu premier pontife de l'Eglise, protège les Juifs, puis retourne au judaïsme (*ibid.*, 329-331).

J. Halévy a mis toute sa sagacité à montrer des « traces d'aggadot sadducéennes dans le Talmud » (*R. É. J.*, 1884, VIII, 38 56), mais je n'y trouve pas un *conte* qui trahisse les traits essentiels du sadducéisme. D'autre part, il me semble fort probable que la parabole de l'aveugle et du paralytique à qui le soin d'un jardin est confié, cette parabole proclamant la responsabilité et de l'âme et du corps est dirigée contre les Sadducéens.

H. Oppenheim (*Bet Talmud*, 1881, I, 211-212) croyait trouver des altérations à tendance caraïte introduites dans le Midrasch. Voici un de ces contes caraïtes. L'empereur Adrien se vante d'être supérieur à Moïse, puisque le chien qui vit vaut mieux que le lion mort (Qoh., IX, 4). R. Josué ben Hananya lui demande alors de proclamer qu'il est interdit d'allumer du feu ou de la lumière pendant trois jours. Vers le soir, l'empereur et le rabbin montent au toit du palais impérial, et de loin ils voient s'élever de la fumée. Le rabbin triomphe : voici que tu vis encore et tes ordres ne sont point exécutés, tandis que, depuis le temps que Moïse nous a ordonné : « N'allumez pas de feu dans vos demeures », les Juifs n'allument pas de lumière le jour du sabbat et jusqu'aujourd'hui cet ordre a gardé sa vigueur ; prétends-tu valoir mieux que lui ? (*Ruth Rabba*, III, 8; *Qoh. Rabba ad* IX, 4). Les rabbanites n'interdisent pas la lumière le sabbat, au contraire ils la désirent : ce conte, selon Oppenheim, serait donc d'invention caraïte.

Les sectes du judaïsme se trahissent donc aussi dans les contes hébreux. Une place à part est due aux contes des Hassidim.

VI. — Hassidisme dans les contes hébreux (les contes de Rabbi Nahman ben Simha)

Au XVIIIe siècle, une double réaction se produit contre le rigide talmudisme : d'une part, en Occident, l'école de Mendelssohn s'efforce de rattacher le judaïsme au courant de la civilisation européenne ; d'autre part, dans l'Europe orientale, le hassidisme, le mysticisme juif moderne, tend à approfondir les sentiments religieux, à rapprocher l'homme de Dieu par l'intuition, au delà et au-dessus des rites. Parmi les représentants de cette tendance, un rang éminent appartient à l'arrière-petit-fils du Bescht, le fondateur du hassidisme, à savoir Rabbi Nahman ben Simha de Bratzlav (1772-1816), qui exprima ces tendances dans ses *Sippouré Maasiyot*. Nous ne relevons pas ici dans ces contes les traits qui appartiennent au judaïsme en général, nous nous bornerons à ceux qui touchent à l'essence du hassidisme.

Voici d'abord le conte central (le huitième du recueil) : « la mort du jeune homme cherchant le *çaddiq* ». Un rabbin élève son fils unique dans l'étude et la pratique de la Tora. Mais le jeune homme n'est point satisfait de ses prières, ni de sa science. Il est saisi du désir de joindre le çaddîq. Son père le gronde : il croit que son fils vaut mieux que le çaddîq. Mais il finit par céder. Cependant, sur le pont, un cheval tombe, la voiture est renversée, père et fils sont presque noyés. Le père voit là un avertissement du Ciel et rebrousse chemin. Le fils languit. Ils se mettent de nouveau en route. Cette fois, les timons de leur voiture se brisent. Nouveau retour. Nouvelle langueur du fils. Troisième départ. Ils arrivent dans une auberge où un hôte à l'aspect de marchand s'attache à eux. Le père et le fils ne disent rien du but de leur voyage, mais leur compagnon aborde le sujet du çaddîq et le dépeint terrible, pervers, abominable. Ils s'en retournent encore. Bientôt le jeune homme meurt. Le père, excité par un songe, va lui-même chercher le çaddîq. Chemin faisant, il rencontre le compagnon de l'auberge. Ce n'était que le diable. Il ricane : c'est moi qui ai fait tomber ton cheval, brisé ton timon ; maintenant que ton fils est mort, va-t'en chez le çaddîq, n'importe, mais ton fils avait atteint le degré de lumière qui, joint à la lumière du çaddîq, aurait sauvé le monde.

Voilà le type du conte hassidéen. Il dépeint avec assez de tendresse le père, le rabbin, le savant, l'homme de la pratique,

mais il fait sentir quelque chose de supérieur que le père ne saisit pas : c'est que le monde ne peut être sauvé ni par la science, ni par les rites, mais par l'union des âmes.

Le chef-d'œuvre du recueil, c'est le douzième conte : « le maître de la prière ». Après une grave catastrophe, l'humanité se divise en huit sectes qui suivent chacune un autre idéal : 1) la gloire ; 2) le meurtre ; 3) les plaisirs de la table ; 4) l'éloquence ; 5) la sensualité ; 6) la sagesse ; 7) la force du corps ; 8) l'adoration de Dieu. Pour peindre les sectes, le conte a de vives couleurs, use même de l'humour. Par exemple, ceux qui adorent la gloire, le point d'honneur, acceptent pour roi un Bohémien toujours prêt à recourir aux armes ; ceux qui adorent l'éloquence se soumettent à un Français qui, même seul, déclame et se répand en monologues. Mais, doué d'une riche imagination, il peint le vice du culte de l'argent. Dans ce pays, il y a une hiérarchie particulière, fixée d'après l'argent. Avec une certaine richesse, on atteint le rang d'« homme » ; celui qui reste au-dessous de ce cens est qualifié d'« animal humain » ; au plus haut degré se trouve le « lion humain », au plus bas l'« oiseau humain ». D'autre part, celui qui dépasse le cens de l'homme a rang d'étoile, d'ange, même de dieu. Aux plus riches on sacrifie comme aux dieux, même des « animaux humains » se sacrifient volontairement. De temps en temps les titres sont examinés, revisés : celui qui s'est enrichi monte dans l'échelle hiérarchique ; celui qui s'est appauvri est déclassé. Cette avidité d'argent est de beaucoup plus funeste que la débauche même. Les hommes réussissent à combattre la sensualité, mais ce n'est que par un miracle que notre conte vient à bout de l'avarice. Parmi les huit sectes, seuls ceux qui adorent Dieu satisfont notre poète. C'est à leur tête que se met le héros du conte, le maître de la prière. Des autres vices il guérit les hommes par ses instructions, ses admonestations ; du culte de l'argent par un miracle. C'est l'argent qui s'oppose le plus obstinément à la vocation, à la dignité de l'humanité. Il faut que cette idole soit ébranlée, renversée, pour que commence l'ère où l'humanité reconnaît la Divinité, fait pénitence et se voue aux actions pieuses.

Dans les autres contes aussi, nous rencontrons çà et là des traits hassidéens. Dans le cinquième, « le prince de pierres précieuses », c'est le çaddîq qui, par la force de sa prière, obtient des enfants pour le roi, c'est lui qui sauve le prince. Le neuvième conte, « le prudent et le simple », oppose la simplicité du cœur, qui rend heureux et grand, au raffinement de l'érudition, qui déforme

la raison : le comble de cette déformation, c'est que l'érudit va jusqu'à nier l'existence évidente du çaddîq.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier toute la profondeur, toute la poésie des contes de R. Nahman. Sa poésie se manifeste surtout quand il dépeint les charmes de la nature : la forêt, la lune, les oiseaux. Il est remarquable que, de toutes ces inventions bizarres, quelquefois grotesques, de toutes ces idées souvent superstitieuses, il se dégage un sentiment moral fort délicat. Rabbi Nahman veut instruire, améliorer, ennoblir. Il ne cesse de combattre les vices et le culte excessif de ces soi-disant avantages : la force physique, celle de la science, de l'éloquence, de la beauté, des plaisirs, de la violence, de la gloire. Il leur oppose la vertu des humbles, même des simples. Le savant présomptueux, à la fois médecin, artiste, philosophe, n'est sauvé que par son humble ami. Le bonheur du monde a trois racines : la foi, la crainte de Dieu, l'humilité (dernier conte). L'humanité améliorée se voue à la Tora, à la prière, à la pénitence, aux bonnes œuvres. L'humanité ne peut être sauvée par la science, pas même par la science religieuse, il y faut l'union avec Dieu. Telle est la doctrine qui se dégage des contes de Rabbi Nahman.

Conclusion.

Depuis des milliers d'années, depuis Jotham jusqu'à nos jours, l'esprit juif a goûté, apprécié, utilisé les contes. Il en a fait son profit en les assimilant, en les accommodant. Souvent cette accommodation n'est que purement extérieure. D'ordinaire, les contes sont appuyés sur un verset biblique. Des trois cents fables attribuées à Rabbi Méïr, le Talmud (*Sanhédrin*, 38 *b*-39 *a*) n'a gardé que les trois versets bibliques qui dépeignent avec force la situation décrite dans ces fables que nous connaissons d'autre part. C'est encore une adaptation extérieure quand les personnages deviennent juifs : s'agit-il d'un roi pieux, c'est alors David ; d'un général, c'est Joab ; d'un sage, c'est Salomon. C'est ainsi que, dans les contes européens judaïsés, le rabbin se substitue au saint. C'est une adaptation extérieure quand le vendredi-saint est supplanté par le Yom Kippour, la messe par le Kaddisch.

L'adaptation semble plus profonde quand la tendance même est judaïsée. Ainsi, dans l'aggada, les preuves de sagacité tournent à la glorification du judaïsme. Tel le sujet si popularisé par Voltaire (*Zadig*, III, *Le Chien et le Cheval*) et par les *Mille et une Nuits*

(voyage des fils du roi de Yémen), telle la série brillante de contes qui opposent le Jérusalémite à l'Athénien et dans lesquels la sagacité jérusalémite l'emporte sur l'esprit attique Cette tendance prévalant dans l'aggada ancienne se sent aussi dans un conte plus récent : le conte de la vérité et de la fausseté, compagnons de voyage, dans lequel la fausseté outrage la vérité, mais finit par être punie ; ce conte devient l'histoire d'un juif et d'un païen qui discutent chacun la valeur de sa religion. Satan décide en faveur du païen ; mais le juif, écoutant les entretiens des démons, guérit la princesse, sauve une province ; le païen qui va aussi écouter les secrets des démons est tué par eux ; c'est ce que dit l'Ecriture : « le juste échappe à la détresse et le méchant vient à sa place » (Prov., XI, 8 ; — *Maassiyot,* éd. Gaster, p. 21-22, n° XXIX).

Ce sont encore des métamorphoses plus profondes que subissent les contes de domaine public qui passent dans l'hébreu. Le mythe effrayant d'Œdipe devient une légende de Josué bin Noûn. La fable du lion (loup) et de la grue sert à apaiser le peuple désillusionné. La fable du renard dans la vigne devient une sublime parabole sur la vanité de ce monde. Le conte du mort reconnaissant s'élève, dans le livre de Tobie, à la dignité d'un enseignement religieux.

Mais l'esprit juif ne se contente pas de s'approprier et de s'assimiler les inventions qui courent le monde, il *crée* aussi des contes et des fables. Le premier conte noté chronologiquement, le conte égyptien des deux frères, a des variantes nombreuses, tandis que, pour la première fable biblique, pour celle de Jotham, on ne connaît pas encore de parallèle. De même on n'a pas encore signalé de parallèle pour la superbe fable d'Akiba sur le renard et les poissons. L'origine juive est reconnue pour le conte du Compagnon au paradis, pour l'Ange et l'Ermite, pour la parabole du véritable anneau [1]. Les contes de R. Nahman ben Simha se composent de réminiscences de jeunesse appartenant probablement au folklore slave, mais ils se distinguent par une inspiration personnelle et rappellent l'intuition d'un Andersen, d'un Wilde, d'un Maeterlink. L'esprit juif s'est emparé du conte pour en faire un moyen d'instruction, d'éducation humaine, pour proclamer ses idées religieuses, métaphysiques et morales.

Budapest, septembre 1923.

BERNARD HELLER.

1. Ces recherches sont loin d'être closes. Récemment, M. Walter Anderson a supposé une origine juive pour le sujet si remarquable de l'Empereur et l'Abbé. *Folklore Fellows Communications*, n° 42, Helsinki, 1923, p. 288.

HISTOIRE DES JUIFS D'ALSACE

ET PARTICULIÈREMENT DE STRASBOURG

depuis le milieu du XIIIe jusqu'à la fin du XIVe siècle

BIBLIOGRAPHIE

Akdv, *Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit*, Nurenberg, 1853-84.

Albrecht, *Rappoltsteiner Urkundenbuch.*

Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin, 1887-1902, cité sous l'abréviation : Aronius, *Reg.*

Below (von), *Entstehung der deutschen Stadtgemeinde*, 1889.

— *Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1904.

— Art. *Wucher*, in *Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Iéna, 1910.

— Art. *Zünfte, ibid.*

Böhmer (J.-F.), *Regesta imperii*, v. O. Redlich, 1898.

— *Regesten Karl IV*, v. A. Huber, 1878.

— *Fontes rerum Germanicarum*, 1843-1868.

Bresslau (H.), *Zur Geschichte der Juden in Deutschland*, hebr. Bibliographie, 1870.

Caro (G.), *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelater und in der Neuzeit*, t. I et II, Leipzig, 1908 et 1920.

Closener (Friedrich), *Erster Strassburger Chronist bis 1362*, cité d'après Hegel, *Die Chroniken der Oberrheinischen Städte*, 1870.

Depping, *Les Juifs dans le moyen âge. Essai historique.* Paris, 1834.

Dettmering (Wilhelm), *Beiträge zur älteren Zunftgeschichte der Stadt Strassburg*, Berlin, 1903.

Hahn (Bruno), *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden im fränkischen und deutschen Reich bis zum zweitem Kreuzzüge*, Diss. Fribourg, 1911.

Euting (J.), *Über die älteren hebräischen Steine im Elsass*, tirage à part de *Festschrift des protest. Gymnasiums in Strassburg*, 1888.

Fester (R), *Regesten der Markgrafen von Baden und Hochberg.*

Fischer, *Etude sur l'histoire des Juifs de l'Evêché de Strasbourg*, Metz, 1867.

FINK, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, Tübingen, 1876.

FÜRST, *Urkunden zur Geschichte der Juden*, Leipzig, 1844.

GLASER, *Geschichte der Juden in Strassburg*, Strasbourg, 1894.

GRAETZ (H.), *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1866.

GRANDIDIER (Philippe-André), *Œuvres historiques inédites*, 1752.

— *Histoire de l'Eglise de Strasbourg.*

HEGEL, *Chroniken der oberrheinischen Städte : Strassburg*, I, II (*herausgegeben von Closener und Königshofen*), 1870.

HEDITZ (F.-C.), *Les Sociétés politiques à Strasbourg pendant les années 1790 à 1795*. Strasbourg, 1863.

HOFFMANN (M.), *Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis 1350*, Leipzig, 1910.

HÖNIGER (R.), *Der schwarze Tod in Deutschland*, Berlin, 1882.

— *Zur Geschichte der Juden in Deutschland im früheren Mittelalter* (*Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschl.*), I, 1887, Braunschweig.

KEUTGEN (F.), *Urkunden z. städt. Verfassungsgesch.* T. I des *Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte* par G. v. Below et F. Keutgen, Berlin, 1899.

KNÖPFLER, *Kaiser Ludwig der Baier und die Reichsstädte in Schwaben, im Elsass und am Oberrhein in d. Forschungen zur Geschichte Bayerns*, XI.

KOCH (A.), *Regesten der Pfalzgrafen am Rhein, herausgegeben v. d. badisch historischen Kommission*, Innsbruck, 1894, bearb. v. A. Koch et J. Wille.

KÖNIGSHOFEN, *Jakob Twinger, Strassburger Chronik, 1382-1420, zuerst herausgegeben von Johann Schilter* (*1686*), cité d'après Hegel.

KRIEGER, *Beiträge zur Geschichte der Volksseuchen, Heft X der « Statistischen Mitteilungen über Elsass-Lothringen »* Strasbourg, 1879.

KRIEGK, *Frankfurter Bürgerzwiste und Zustände im Mittelalter*, 1862.

LACOMBLET, *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins*, 1840.

LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, Leipzig, 1886.

LEUPOLD, *Berthold von Bucheck, Bischof v. Strassburg*, 1882, Strasbourg.

LÜNIG, *Reichsarchiv*, Leipzig, 1714.

MITTEILUNGEN *des Gesamtarchivs der deutschen Juden*, 1913.

— *der Gesellschaft zur Erhaltung der geschichtlichen Denkmäler im Elsass :* R. Reuss sur *D. Specklins Collectaneen*, N. F., XIV, 1889.

MONE, *ZGORh = Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins*, Karlsruhe, 1850-1886.

MOSSMANN (H.), *Cartulaire de Mulhouse*, Strasbourg, 1883.

— *Etude sur l'histoire des Juifs à Mulhouse*, Colmar, 1866.

NEUMANN (M.), *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, 1865.

RIETSCHEL (S.), *Zur Datierung der beiden ältesten Rechtsaufzeichnungen* in *Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft*, N. F. I.

ROSCHER (W.), *Die Juden im Mittelalter vom Standpunkt der allgemeinen Handelspolitik. Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft*, 1875.

RÖSEL (Isert), *Die Reichssteuern der deutschen Judengemeinden von ihren Anfängen bis zur Mitte des 14. Jahr.*, Berlin, 1910.

ROSENBERG (Arthur), *Die Juden in Steiermark*, in *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Osterreich*, Bd, VI.

SALFELD (Siegmund), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches* (*In Quellen z. Geschichte d. Juden in Deutschland*, Bd. III). Berlin, 1898.

SCHAAB, *Diplom. Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung*, Mayence, 1855.

SCHEID (Elie), *Histoire des Juifs d'Alsace*, Paris, 1887.

— *Histoire des Juifs de Haguenau*, Paris, 1885.

SCHMOLLER (G.), *Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution des 13. Jahrh.*

— *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrh.* in *Quellen und Forschungen zur Sprache und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, herausgegeben von B. ten Brink, W. Schorer und E. Steinmeyer, *VI und XI.* Strasbourg, 1875.

— *Die Strassburger Tucher-und Weberzunft. Zusammen mit Stieda Urkunden und Darstellung*, 1879.

SCHÖPFLIN (Johann Daniel), *Alsatia diplomatica und Alsatia illustrata*, Strasbourg, 1772-1775.

SCHULTE, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehres zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss von Venedig*, Leipzig, 1900.

STERN-HÖNIGER, *Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarrei zu Köln.* in *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin, 1888.

STOBBE (Otto), *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Braunschweig, 1866.

STÖBER (A.), *Alsatia*, 1858-1861.

— *Ueber die Verfolgung zu Weissenburg 1270*, *AKDV.*, III (1856), dans *Hertzog*, *Edels. Chron.*, t. X, impr. à Strasbourg, 1592.

STROBEL (A. W.), *Vaterländische Geschichte des Elsass*, *18 und 19. Jahrh.*

STRASSBURGER URKUNDENBUCH, I-VI, Strasbourg, 1879, suiv., abrégé en *S. U. B.*

WACKERNAGEL (Rudolf), *Geschichte des Elsass*, Bâle, 1919.

WEISS (Karl Theodor), *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden im Fürstbistum Strassburg*, Bonn, 1895.

WENCKER (Jakob), *Collectanea Iuris publici*, Strasbourg, 1702.

WIENER (M.), *Geschichte der Juden im Elsass*, in *Achawa*, publié par le *Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger Lehrer*, 1866-1867, Leipzig, cité sous l'abrév. Wiener *Achawa*.

— éditeur de l'*Emek Habacha* de Joseph Hakohen.

— *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Hanovre, 1862, cité sous l'abrév. Wiener, *Reg.*

Extraits des ARCHIVES de Bergheim, Colmar, Haguenau, Kaisersberg, Mulhouse, Oberbergheim, Oberehnheim, Rufach, Schlettstadt, Weissenburg.

N. B. — On trouvera d'autres indications bibliographiques dans les notes.

AVANT-PROPOS

De nombreux travaux sur la situation des Juifs dans divers États allemands et différentes villes ont paru ces dernières années. On s'y est moins occupé cependant de l'Allemagne du sud-ouest.

Le présent travail constitue un essai sur l'histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg au moyen âge dans la seconde moitié du XIIIe et au cours du XIVe siècle. Il existe pour cette histoire une abondance de matériaux qu'on n'a pas suffisamment exploités jusqu'à présent. La très brève description de Glaser est dépourvue de toute critique scientifique et s'en tient à des détails présentés sous une forme littéraire. Weiss a eu principalement en vue une période bien postérieure (à partir de 1680). Scheid offre en français un tableau plus étendu, mais il n'a pas tenu compte de sources d'information importantes, en sorte que son travail pèche par défaut de clarté et de précision ; il n'est souvent qu'une série de faits particuliers sans véritable lien ni fondement.

L'auteur du présent ouvrage s'est efforcé de faire entrer la description de la situation des Juifs de Strasbourg dans un tableau général de la situation des Juifs d'Allemagne. D'autre part, il doit être possible d'émettre, en marge de l'histoire des Juifs dans ce pays, un jugement d'ensemble sur leur situation dans tout l'Empire, en raison des nombreuses ressemblances que présente leur situation dans d'autres contrées. L'étude commence à la moitié du XIIIe siècle, puisque c'est seulement à partir de ce moment-là que l'on possède des informations en plus grand nombre ; elle se termine avant la fin du XIVe siècle, époque où l'exposé se termine tout naturellement avec l'expulsion des Juifs de beaucoup de villes d'Alsace, par exemple de Strasbourg en 1388.

Une notable partie du travail est consacrée à la situation des Juifs à Strasbourg même, où l'on pouvait entrer notamment dans un examen plus détaillé des étroites relations existant entre la révolution communale et les persécutions des Juifs.

L'auteur a dû néanmoins renoncer à s'étendre plus longuement au cours de ce travail sur les conditions particulières d'existence

des Juifs de Strasbourg. Il y a là-dessus d'amples documents pour une étude spéciale. Il en est cependant plus d'une fois question çà et là dans les pages que l'on va lire.

L'auteur doit un remerciement cordial au Directeur du *Gesamtarchiv der deutschen Juden*, à Berlin, le Dr Jacobson, qui a mis longtemps à sa disposition d'importants matériaux [1], ainsi qu'au Professeur Täubler, de Berlin (maintenant à Zurich) pour ses suggestions au début du travail.

Fribourg-en-Br., juillet 1922.

Dr Max Ephraïm.

A. — Bref aperçu de la situation des Juifs en Alsace jusqu'au milieu du XIIe siècle.

On ne peut donner d'indications précises sur l'époque où, pour la première fois, les Juifs se sont établis dans l'évêché de Strasbourg [2]. D'après ce que rapporte Schoepflin, ils auraient déjà habité de très bonne heure en Alsace sous la protection des rois et empereurs ; ils auraient formé dans un quartier juif distinct de la ville de Strasbourg une communauté urbaine et auraient possédé leur synagogue ainsi qu'un cimetière [3]. Lors des persécutions de la première croisade, 1.500 Juifs auraient été brûlés vifs à Strasbourg [4].

Les premiers renseignements authentiques sur les Juifs en Alsace et dans l'évêché de Strasbourg datent seulement du XIIe siècle. En l'année 1146, au moment de la deuxième croisade, le moine Radulph réussit à pousser la foule à persécuter les Juifs de Strasbourg et de quelques localités des environs ; ils furent en partie brûlés. Finalement l'empereur Konrad prend sous sa protection les Juifs qui ont cherché un refuge chez lui et il défend de continuer à les persécuter [5]. Il ressort de la relation de voyage de Benjamin de Tudèle que, vers cette époque, entre les années 1160-1173, la communauté de Strasbourg (Astransbourg) a été une des

1. Parmi lesquels des travaux d'un des collaborateurs du *Gesamtarchiv*, le Dr Süssmann, tombé durant la guerre.
2. Il y fallait trois offices en Haute-Alsace et plus tard encore sept en Basse-Alsace.
3. *Als. il.*, II, p. 343, n° 636.
4. V. Malo, *Histoire des Juifs*, Paris, 1826.
5. M. G., XX, p. 372. Otto Frising, I, c. XXXVII.

plus florissantes communautés d'Allemagne et qu'elle a possédé de nombreux savants [1] ; cependant il convient de n'accepter ses renseignements qu'avec beaucoup de réserve, attendu que Benjamin n'a pas du tout voyagé lui-même en Allemagne : souvent il ne sait même pas sur quels fleuves les villes allemandes sont situées [2].

Il est vraisemblable que par suite de l'expulsion des Juifs de France en l'an 1182 une partie d'entre eux s'établirent en Alsace.

Une petite inscription datant des années 1150-1200, trouvée en 1868 dans la Judengasse de Strasbourg et qui parle d'un don important pour la construction d'une synagogue, atteste l'existence d'une communauté prospère à cette époque [3]. Une pierre tombale de Rabbi Guerschom, fils de Rabbi Samuel l'Ancien, date de la même année.

Au XIIIe siècle, il n'existe des renseignements plus détaillés sur les Juifs d'Alsace qu'à partir de la moitié de ce siècle, aussi les ferons-nous figurer dans le tableau général. Toutefois, nous possédons encore quelques indications, en particulier sur le quartier juif, datant de la première moitié de ce siècle et qui peuvent trouver place ici.

On peut considérer la situation des Juifs dans la plus grande partie de ce siècle comme favorable ; ce n'est que dans le dernier quart qu'elle est devenue mauvaise.

Les Juifs de Strasbourg avaient un quartier particulier, dont il est déjà question à la fin du XIIe siècle à propos du don d'une maison en pierres [4]. Il en est clairement question pour la première fois dans un document de l'année 1233 « inter Judeos in Argentina » [5]. Les Juifs ont une synagogue [6] et un rabbin. Ils avaient leur cimetière dans la paroisse Saint-Pierre : la jouissance en fut soumise jusqu'en l'année 1325 à une redevance conventionnelle à payer au trésorier du Chapitre de Saint-Pierre ; c'est en cette année-là seulement qu'il fut définitivement acquis moyennant paie-

1. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, transl. by A. Asher, I, p. 163. V. aussi Grandidier, *Histoire de l'Eglise de Strasbourg*, II, p. 163.

2. Aronius, p. 131, n° 302.

3. Euting, nos 1 et 8. C'est par erreur qu'Euting se sert ici, pour le XIIe siècle, de l'expression « Goldgulden ». L'hébreu *Zekoukim* désigne, d'ailleurs, dans les principaux pays de la littérature juive de l'époque, en Espagne et en France, une monnaie d'or, mais ne signifie toutefois, en réalité, que du métal précieux raffiné.

4. A. Straub, *Geschichtskalender des Hochstifts und des Münsters von Strassburg*, in *Revue catholique d'Alsace*, N. F., 1891, 10e année.

5. *S. U. B.*, I, n° 236, p. 185.

6. *S. U. B.*, III, n° 268, p. 85. Dans les sources n'est mentionnée qu'à partir de 1292.

ment d'une somme de 136 livres[1]. Au moment de la démolition de la Porte des Juifs[2] en 1882 on trouva encore une pierre tombale datant de l'année 1223.

Des Juifs s'étaient déjà établis à cette époque dans toute l'Alsace; cependant leur nombre au commencement du XIIIe siècle doit y avoir été encore minime[3]; c'est seulement au cours de ce siècle-là et du suivant qu'il a notablement augmenté.

B. — Situation légale des Juifs vis-a-vis des autorités civiles et religieuses et histoire des Juifs a partir de la moitié du XIIIe siècle jusqu'a la fin du XIVe.

I. Leur situation vis-a-vis des empereurs.

Le principe juridique qui définissait la situation des Juifs allemands vis-à-vis de l'empereur et de l'Etat était le servage dénommé « Kammerknechtschaft ». Cela constituait, à vrai dire, un progrès dans leur situation légale, qui se trouvait passer ainsi de la condition d'étrangers purs et simples, laquelle était encore la leur au XIe siècle, à la position légale de sujets protégés de l'empereur. Ce changement n'est point le résultat d'une ordonnance[4]; il s'accomplit au contraire progressivement au cours du XIIe siècle[5] et plus tard encore, jusqu'à ce que l'empereur Frédéric II, en juillet 1236, étendit le privilège de Worms de Frédéric I à tous les Juifs de l'Empire, attendu que « universi Alemanni servi camerae nostrae » l'en auraient prié[6]. On ne peut pas nier non plus que

1. *S. U. B.*, II, p. 394-96, n° 7.
2. Euting, n° 2.
3. « Judei pauci ». De rebus Alsaticis ineuntis, sæculi XIII. *M. G.*, p. XVII, p. 236. Breslau, *Hebräische Bibliographie*, X, 167; Aronius, p. 158, n° 357.
4. Aronius sur *Reg. S.*, 142, n° 314 *a*.
5. 1179. Les Juifs apparaissent d'abord clairement en cette qualité dans la Landfriedensordnung rhénano-franconienne de l'empereur Frédéric Ier après que, en l'an 1157, le privilège dans lequel, le 6 avril, Frédéric Ier confirme aux Juifs de Worms la lettre de protection que leur avait accordée Henri IV suppose déjà cette situation. — Böhmer, *Acta imp. sel.*, p. 130, n° 138. — M. G., Leg. IV, consst. I, n° 277. — Stumpf, *Reg.*, 4274.
6. M. G., Leg. IV, constt. II, n° 14.727. — Boos, *Urkunden der Stadt Worms*, 2.740. — Weller, *Hohenlohisches Urkundenbuch*, I, n° 156; Aronius, *Reg.*, p. 216, n° 496. — Hœniger, dans *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, 1887, p. 137, 144.

les empereurs ne les aient pris souvent sous leur protection[1] à une époque où on leur attribuait le devoir de prendre dans tout l'Empire la défense des opprimés contre les oppresseurs. Mais de cet état de complète dépendance personnelle vis-à-vis de l'Empereur résultaient par rapport à leur situation légale de sérieux inconvénients, qui se firent sentir de plus en plus. On en vint bientôt à s'imaginer qu'ils tenaient uniquement de la grâce de l'Empereur et leur vie et leurs moyens d'existence[2] et que, par conséquent, les souverains pouvaient agir à leur guise en accordant leurs faveurs aux Juifs ou en les pressurant selon leur fantaisie et leurs besoins[3]. De cette situation-là les empereurs usèrent et abusèrent, mais à l'époque que nous étudions ils n'étaient plus, à bien des égards, les seuls maîtres des Juifs. Dans la suite des temps, presque tous ceux qui possédaient un fief, presque toutes les villes avaient obtenu le droit régalien au sujet des Juifs, c'est-à-dire le droit d'admettre les Juifs à la résidence et d'exercer à leur égard les droits d'autorité. En 1356, Charles IV octroie dans la Bulle d'or d'une manière générale aux princes électeurs le droit régalien (statuimus quod universi principes electores Judaeos habere possint). Mais dans les rapports des Juifs avec l'Empereur il existait souvent une certaine insécurité[4].

1. Déjà l'empereur Conrad III accueillit les Juifs en détresse pendant la deuxième croisade dans le Burg de Nurenberg, cf. n. 3 : « ut ...multi sub principis Romanorum alas tuitionis causa confugerent. » Rodolphe de Habsbourg fait une déclaration, le 4 juillet, contre l'accusation de meurtre rituel. V. L. Rosenthal dans *Ost und West*, XIII, p. 943-52. Louis de Bavière, lors de la persécution des Juifs par les bandes d'Armleder, charge l'archevêque de Mayence de la protection des Juifs. Cf. Wiener, *Reg.*, p. 40, n° 112. L'an 1343, il exprime aux bourgeois de Spire sa gratitude particulière pour la protection accordée aux Juifs et les charge de les protéger encore à l'avenir ; Hilgard, *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer*, Strasbourg, 1885, p. 425, n° 474.

2. Louis de Bavière, par exemple, s'explique clairement à ce sujet dans un document du 5 février 1343, où il affranchit le burgrave Jean de Nurenberg de ses dettes envers les Juifs et défend aux Juifs de se plaindre, « wann uns die obgenannt Juden als ander Juden, mit ir lib und mit ir gut zugehoerent, und unser und des Rychs sind. Und muegen mit ir lib und mit ir gut tun, handeln und schaffen, swaz wir wellen, und wie uns guet duecht. » — Spiess, *Archivische Nebenarbeiten*, Halle, 1783, I, 118 suiv.; *Monumenta Zollerana,* III, Berlin, 1857, n° 110.

3. Eichhorn, *Rechtsgeschichte*, II, p. 410, tire la « Judenschutz » de la fonction impériale de protection de l'Eglise ; cependant les points d'appui nécessaires manquent à ce sujet.

4. Scheid, p. 19, caractérise bien cette situation : « Les princes et les villes prenaient des Israélites, leur promettant la protection, sans, la plupart du temps, tenir ce que les Juifs attendaient d'eux, parce qu'ils n'en avaient quelquefois ni la force ni le pouvoir. »

Cependant les actes de magnanimité du côté impérial vis-à-vis des Juifs ne manquent pas. C'est ainsi que le roi Richard interdit, à la date du 16 octobre 1262, de soumettre les Juifs de Haguenau à des corvées illégales et inaccoutumées [1]. Le 3 novembre 1330, le roi Louis de Bavière prend les Juifs de Strasbourg sous sa protection spéciale, leur confirme les libertés accordées par les rois et empereurs, abolit toutes les instructions formulées contre eux jusqu'à ce jour et promet de les maintenir libres de toutes mesures oppressives et exactions, moyennant le paiement régulier de leurs impôts. Enfin il ordonne à la ville de Strasbourg de les protéger et à ses prévôts, fonctionnaires et juges de les aider pour le recouvrement de leurs capitaux et intérêts, et de ne pas tolérer que par décret du pape ou jugements étrangers il soit porté préjudice à leurs intérêts [2].

Charles IV renouvelle le 25 novendre 1347 ce privilège et promet de les protéger également [3]. Il s'efforce de tenir sa promesse en défendant à la ville de Strasbourg, à la date du 5 juillet 1340, à vrai dire dans le but d'éviter tout dommage au trésor impérial, de chasser ou de détruire [4] les Juifs. En outre, il autorisa l'archiduc Rodolphe d'Autriche, qui ne pouvait plus se passer des Juifs comme source de profits, d'en avoir dans ses Etats en Souabe et en Alsace [5]. Il octroie la même autorisation aux villes alsaciennes de Kaysersberg [6], Mulhouse [7] et Wissembourg [8] (1373-1374). Colmar [9] est priée par l'empereur Wenzel en l'année 1380 d'admettre aussi de nouveau les Juifs à la résidence.

Bien plus nombreux cependant sont les exemples montrant que la complète dépendance des Juifs vis-à-vis du pouvoir impérial

1. *Als. il.*, II, p. 356, n° 657 ; *Als. dipl.*, I, p, 441, n° 611 ; Wiener, *Reg.*, p. 9, n° 49.

2. *S. U. B.*, II, n° 520 ; Knöpfler, *Kaiser Ludwig der Baierund die Reichsstädte in Schwaben, im Elsass und am Oberrhein*, in *Forschungen zur Geschichte Bayerns*, XI, 5.

3. *S. U. B.*, n° 154 ; Hegel, *Städtechroniken : Strassburg*, II, 977 ; Boehmer-Huber, *Reg. imp. Karl IV.*

4. *S. U. B.*, V, 1, n° 210 ; Schilter, Königshofen, 1051. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 734. — Stöber, *Alsatia* (1858 1861), p. 333. — *Als. dipl.*, II, n° 194. — Boehmer-Huber, *Reg.*, Karl, IV, 1061.

5. Wiener, *Reg.*, 225, n° 59.

6. 7 mai 1373 : *Kaysersberger Stadtarchiv*, *Gesamtarchiv der deutschen Juden*, 1913, p. 145 ; Strobel, p. 416-17.

7. *Als. il.*, II, p. 426, n° 794.

8. *Als. il.*, II, p. 394, n° 724.

9. Liblin, *Chronique de Colmar*, p. 300.

tournait aussi en Alsace à leur désavantage. Sans doute, il n'est pas facile de trouver dans la période des XIIIe et XIVe siècles des cas de persécutions de Juifs émanant directement des hauts fonctionnaires, mais nous les voyons souvent causer aux Juifs des préjudices de toute nature ou se montrer plein d'indulgence pour de cruelles persécutions.

Le procédé le plus commode pour annuler les dettes envers les Juifs c'était quand l'empereur les déclarait purement et simplement éteintes. En tout cas Rodolphe de Hasbourg n'a pas encore essayé d'opérer la remise des intérêts ou des créances par décret de l'autorité impériale. C'est, à la vérité, ce qu'on pourrait conclure du fait que, le 4 juillet 1290, il tenait la ville de Mulhouse quitte d'une dette de 200 marks contractée envers le juif Salman de Neuenbourg[1]. En réalité le cas était différent, attendu que l'avoir du créancier avait été confisqué par ordonnance de justice à la suite de grandes extorsions. Mais déjà, en 1309, Henri VII déclare le comte Théobald de Ferrette exonéré de toutes dettes envers les Juifs[2]. Louis de Bavière qui, comme ses prédécesseurs, s'abstint d'ailleurs de tous actes de despotisme à l'exemple de la France, déclare aussi le 1er décembre 1326 quelques seigneurs d'Alsace exemptés du paiement de toutes dettes, capital et intérêts, envers des Juifs[3]. Et l'on est complètement édifié sur le cas qu'il faisait de l'existence et de la propriété des Juifs, quand pour 1.000 livres que devaient lui payer les habitants de Mulhouse, nous le voyons déclarer ceux-ci quittes de toutes dettes envers les Juifs qu'ils ont assommés[4]. En l'année 1346, le comte Eberhard de Wurtemberg songea à se débarrasser de façon tout aussi commode de ses dettes, lorsque, faisant valoir les services rendus à l'Empereur Louis, il le pria de l'exonérer du paiement des dettes que son père Ulrich avait contractées au commencement du XIVe siècle chez les Juifs de Schlettstadt et de Colmar et qu'il était lui-même hors d'état de de rembourser. Et, de fait, l'empereur ordonna aux Juifs, le 27 mars 1346, d'avoir à livrer sans retard tous les titres de créance qu'ils avaient entre les mains contre le comte Ulrich. Toutefois l'empereur Louis se trouva dans l'impossibilité de faire exécuter son ordonnance ; les princes avaient déjà, en raison de sa condes-

1. Archives de Mulhouse, l. 3, p. 2. — H. Mossmann, *Cartulaire de Mulhouse*, I (Strasbourg, 1883), 88, n° 118 ; *Regesten Rudolfs*, n° 2.338 ; Wiener, *Reg.*, 14, n° 82.
2. Archives de Wetzlar, f. 2.615 ; Scheid, p. 12.
3. A.-F. Œfele, *Rer. Boic. Script.*, I, 755 *a* ; Wiener, *Reg.*, 31, n° 52.
4. Archives de Mulhouse, l. 3, p. 2.

cendance pour le pape Clément IV, choisi Charles IV pour roi. Aussi une seconde et énergique réclamation pour la livraison des titres de créance demeura sans aucun effet ; les Juifs réussirent même à s'opposer par les armes au comte de Wurtemberg[1]. Mais Charles IV put risquer sans danger de témoigner son amitié au comte Rodolphe de Bade le 31 mars 1349, en lui faisant remise des dettes qu'il avait chez les Juifs de Strasbourg, qui, pour la plupart avaient même péri, victimes de l'autodafé[2]. Le comte Eberhard et Ulrich de Wurtemberg furent avec tout autant de sécurité déclarés quittes de leurs dettes envers les Juifs de Strasbourg[3]. A ce point de vue, Wenzel, qui d'ailleurs ne faisait aucun mystère de la mauvaise opinion qu'il professait pour les seigneurs de sa cour, traita les Juifs plus durement encore, car après avoir décrété la remise totale des dettes contractées envers eux, il les obligea, le 19 juillet 1392, à prendre l'engagement sous serment *more judaico* de ne jamais plus élever aucune réclamation au sujet de ces dettes[4].

Si les empereurs se trouvent par de telles mesures en contradiction avec les promesses de protection faites par eux aux Juifs, ils manquent bien davantage encore à ces promesses, lorsqu'ils ferment les yeux avec indulgence sur toutes sortes d'actes de violence commis contre les Juifs et qu'ils acquittent à cet égard leurs courtisans. Au bas du document où il est rapporté que, moyennant le paiement d'une certaine somme, la ville de Mulhouse ne fut point inquiétée pour des persécutions contre les Juifs[5], un pasteur de Mulhouse, Lorenz Zindel, qui dressa en 1759 un inventaire des archives de cette ville, écrivit ces mots : « Jolie morale ! On peut ainsi faire tort aux Juifs pourvu qu'on paye l'Empereur ! » Nous voyons même, à la date du 15 octobre 1338, la grâce impériale absoudre, sans hésitation et sans compensation, les frères Jean et Anselme de Rappoltstein pour le meurtre et l'expul-

1. Cf. *Neue historische Abhandlung der bairischen Akademie*, 1, 553 ; Sattler, *Geschichte des Herzogtums Württemberg unter der Regierung des Graven*, II, 147 ; Wiener, *Reg.*, p. 46, nos 146, 147.

2. Boehmer, *Regesten*, p. 35.

3. 1er avril 1349 : Speyer, *Stuttgarter Stadtarchiv*, *S. U. B.*, V, n° 201 ; Huber, *Reg. imp. Karl IV.* Additament., I, n° 6.578 (efforts de Charles IV pour obtenir de Strasbourg la restitution des gages et des lettres de créance) ; Boehmer Huber, n° 3.789 : 10 décembre 1361 (complète remise des dettes).

4. Mossmann, *Etudes sur l'histoire des Juifs de Colmar*, p. 8. Encore en 1397, Wenzel cherche à imposer cette ordonnance à l'égard de deux Juifs qui se trouvaient en retard. *S. U. B.*, VI, 700, n° 1.327.

5. Archives de Mulhouse, l. 3, p. 2 ; *Als. il.*, II, p. 426, n° 794.

sion des Juifs de Rappoltsweiler[1]. Et ce que fit ici Louis de Bavière, Charles IV le fit également après la triste persécution de 1349, en acquittant purement et simplement, le 12 septembre de cette année-là, la ville de Strasbourg[2], comme il l'avait déjà précédemment fait pour quelques autres villes[3].

Même s'il s'est agi dans ces affaires-là d'une négligence à l'égard de la promesse de protection faite aux Juifs, les persécutions bien connues contre les Juifs, ce produit du développement de l'état de servage, n'en sont pas moins des mesures pouvant parfaitement s'expliquer par le sentiment du droit public qui régnait alors. La protection des Juifs devient une faveur impériale, un droit particulier. Comme il n'était plus lié à l'octroi des droits souverains, il devait par conséquent être spécialement accordé : c'est ce que firent les empereurs dans une proportion de plus en plus considérable, d'autant plus qu'ils pouvaient ainsi pousser ceux qui bénéficiaient de ces privilèges à se tenir pour libérés auprès des Juifs des engagements financiers profitant à l'empereur. Nous trouvons des engagements de cette nature aussi bien sous forme de versement par les Juifs, en une ou plusieurs fois, d'une certaine somme pour le compte de l'empereur aux bénéficiaires de privilèges, que sous la forme de remise complète par l'intendant général du montant des impôts réguliers annuels dus par les Juifs. L'empereur pouvait ainsi se débarrasser en tout temps de ses engagements financiers en se servant des Juifs. Mais outre cela, il pouvait aussi, quand il désirait témoigner à quelque seigneur ou à une ville une bienveillance ou une reconnaissance particulière, faire don aux intéressés, pour un certain nombre d'années, des Juifs d'un district[4].

Nous trouvons un premier exemple d'abandon formel des droits appartenant au roi, à Mayence, où l'empereur Othon IV conclut, en l'année 1209, un accord avec Siegfried, l'archevêque de cette ville, en vertu duquel l'empire renonçait à tout droit sur les Juifs dans les villes de l'archevêché[5]. C'est par l'octroi d'un semblable

1. *Als. dipl.*, II, p. 162 ; Salfeld, *Martyrologium*, p. 239.

2. *S. U. B.*, VI, n° 217 ; Königshofen, p. 1052. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 734; *Als. dipl.*, II, 196, n° 1.038. — Boehmer-Huber, *Reg. Karl IV*, n° 1.151.

3. Déjà, le 29 avril 1349, Colmar avait obtenu pleine absolution. Mossmann, *Etudes sur l'histoire des Juifs de Colmar*, p. 5 ; Archives de Colmar, G. G. — *Als. il.*, II, 368, n° 678.

4. L'empereur se réservait habituellement la moitié de l'impôt des Juifs et plus tard l'« Opferpfennig » d'or.

5. *Monum. boica*, 29 *a*, 556, n° 598. Guden, *Cod. dipl.*, I, 418 : « Judæos civitatum suarum et homines censuimus ex parte imperii cuiuslibet petitionis expertes. »

privilège que l'empereur Rodolphe témoigna, en 1279, sa reconnaissance pour la fidélité d'Henri d'Isny à Bâle : il lui abandonna tous les Juifs des diocèses de Strasbourg et de Mayence, cession pour laquelle Henri devait lui payer 3.000 marks d'argent [1]. En l'an 1293, les impôts à percevoir des Juifs d'Alsace et de Franconie durent servir à acquitter la dette du roi Adolphe envers l'archevêque de Mayence, dette s'élevant à 1.200 livres deniers d'argent [2]. Les empereurs font de plus en plus abandon de leurs droits de souveraineté; ils avaient déjà été accordés comme privilèges à une foule de villes lorsqu'en 1308 Henri VII fit à l'évêque de Strasbourg l'abandon complet de ses droits pour les localités de Molsheim, Mulhouse, Mutzig, Rheinau, Rufach, Soulz et Wasselnheim, sans se soucier nullement du cruel traitement auquel l'évêque soumettait les Juifs dans ces villes [3]. Frédéric le Beau lui-même, qui, en sa qualité de roi, avait peu à faire avec les Juifs, fit à ceux-ci l'application du principe de transfert de paiement qui était déjà devenu une sorte de droit acquis quand, en 1317, il opéra une délégation sur les Juifs de Colmar d'une partie de la récompense promise à son oncle Otto d'Ochsenstein pour les services qu'il lui avait rendus [4]. Sous Louis de Bavière, qui se montra moins respectueux encore que ses prédécesseurs du droit de propriété de ses sujets, les transferts de créances sur les Juifs figuraient déjà au nombre des procédés ordinaires auxquels avait recours l'administration des finances. C'est ainsi qu'en l'année 1322, il constitua au chevalier Hugo de Strasbourg, connu sous le nom de Schoup, une créance de 200 marks sur les Juifs de Colmar [5] et agit de la même façon avec le chevalier Fritschmann de Westhausen pour les Juifs de Pouschweiler et de Neuweiler [6].

C'est ainsi qu'il épuisait avec une prodigalité croissante une source importante de revenus de l'Empire. En 1331, il imposa de 700 marks d'argent les Juifs « d'Empire » et, le 21 mai 1333, il les frappa d'une autre redevance annuelle de 60 marks envers les comtes Louis et Frédéric d'Œttingen [7]. La même année, Louis

1. Wiener, *Reg.*, p. 11.
2. Guden, *Cod. dipl.*, II, 279.
3. *Als. dipl.*, II, p. 81 et 842 ; *Als. il.*, II, p. 144, n° 249 ; Wiener, *Reg.*, p. 21, n° 130.
4. Wiener, *Reg.*, p. 48, n° 159.
5. *Ibid.*, p. 29 ; München, *Reichsarchiv*, Tonus privilegiorum, n° 25. — *S. U. B.*, III, n° 999 ; Œfele, *Scriptores rereum boicarum*, I, 742. — Boehmer, *Reg. Imp.*, Ludwig, 522.
6. Wiener, *Reg.*, p. 12.
7. *Neue historische Abhandlung der bair. Akademie*, 1,512 ; Wiener, *Reg.*, p. 34, n° 72-74 ; p. 36, n° 83 ; p. 38, n° 96.

avait déjà emprunté au comte Jean de Rappoltstein d'abord une somme de 1.100 marks d'argent, puis une autre somme de 400 m. en paiement desquelles il lui abandonna, au moyen de deux privilèges [1], pour la première somme, tous ses droits sur les Juifs de Colmar [2], pour la seconde, tous ses droits sur ceux de Rappoltsweiler [3]. Huit années ne s'étaient pas écoulées que les Juifs de Colmar étaient de nouveau sensiblement imposés par leur impérial protecteur, qui les abandonna avec tous leurs biens et avoir à la ville de Colmar, laquelle eut à lui verser immédiatement la somme respectable de 4.000 livres [4]. Le 6 juillet 1349, son successeur Charles IV délégua aux Frères Prêcheurs de Strasbourg une créance sur les Juifs de 400 marks pour la construction de leur couvent [5].

De même nature que ces transferts de créances sur les Juifs faits en une ou plusieurs fois, mais bien plus typiques encore, nous apparaissent les cas nombreux où les empereurs, pour différentes raisons, se virent obligés d'hypothéquer en totalité ou en partie les revenus réguliers constitués par les taxes sur les Juifs d'un territoire ou d'une ville. Les Juifs d'Alsace en furent durement atteints, particulièrement aux époques de troubles politiques. Ainsi, lorsque, dans la guerre entre Louis de Bavière et Frédéric le Beau, tous deux prétendirent faire valoir en même temps leurs droits sur les Juifs de Haguenau : Louis, qui avait cédé les impôts annuels des bourgeois du lieu à l'évêque de Spire, engagea alors également, pour certains cas déterminés, les redevances des Juifs, tandis que Frédéric promettait aux bourgeois de Haguenau de n'hypothéquer à personne, globalement ou partiellement, les impôts à percevoir des Juifs habitant chez eux [6]. Comme Louis détenait déjà à lui seul le pouvoir entre ses mains, il put témoigner sa reconnaissance envers le landgrave Ulrich d'Alsace, qui

1. Archives d'Oberrhein, E. 500.

2. Albrecht, *Rappoltsteiner Urkundenbuch*, I, 417; *Als. dipl.*, II, 947; Wiener, *Reg.*, p. 29, n° 32; p. 34, n° 72.

3. Albrecht, *Rappoltsteiner Urkundenbuch*, I, 416 : 15 février 1331. Le 26 mars, le contrat est étendu à tous les Juifs qui viendraient encore ultérieurement à s'y établir, et il est prescrit en même temps à tous les fonctionnaires de protéger et de maintenir Jean de Rappoltstein dans cette possession, *Als. dipl.*, II, n° 949.

4. *Als. il.*, II, p. 368, n° 678; Archives de Colmar; G.-G. Wormser, *Urkundenbuch*, II, n° 300.

5. Strasbourg, Archives de l'église Saint-Thomas, *S. U. B.*, V, n° 211.

6. *Urk.* du 17 mars 1315; *Als. dipl.*, II, p. 112; Wiener, *Reg.*, p. 125, n° 7 et p. 47, n° 157; Hormayr, *Historisches Taschenbuch*, 1839, 268, 1841, 75, où la date du 24 avril 1315 est donnée par erreur comme celle du document. Voir aussi 1843, 305.

l'avait accompagné à la croisade, en lui assurant, le 25 novembre 1328, 1.000 marks d'argent et en lui abandonnant en gage du paiement intégral de cette somme jusqu'à due concurrence les revenus de l'Empire et notamment les redevances des Juifs de Schlettstadt[1]. Jean de Rappoltstein, que nous avons déjà mentionné plusieurs fois, reçut en gage de Louis, en 1334, les impôts des Juifs de Colmar[2]. Lorsqu'en 1347, les différentes villes d'Alsace, où l'on en était venu à des actes de violence contre les Juifs, redoutaient encore un châtiment de l'empereur, Charles IV se voyait déjà obligé de tout pardonner, pour se procurer l'argent qu'il lui fallait. Il emprunta à Burkhard d'Epfingen 200 marks de monnaie de Colmar en lui cédant en paiement 20 m. à percevoir annuellement des Juifs de Colmar[3]. En outre, il emprunta au comte Gotzmann, moine de Bâle[4], la même somme que les Juifs de Colmar avaient à lui payer sur ce qui restait comme surplus des 40 m. qu'ils étaient tenus d'acquitter au comte Rodolphe de Wart[5].

Si nous recherchons maintenant très brièvement l'explication des tristes destinées ultérieures et des persécutions des Juifs en Allemagne, nous en trouvons une, en tout cas, dans le fait que leur situation légale vis-à-vis de l'empereur n'était pas définie de façon suffisamment précise, en sorte qu'ils étaient exposés à n'importe quelle fantaisie, sans que les empereurs se crussent toujours tenus de leur venir en aide selon aux termes des lois de l'Empire.

II. Situation des Juifs vis-a-vis des évêques.

Voyons maintenant quelle était la position légale de la population juive en Alsace par rapport aux seigneurs du pays.

Nous savons que le droit de protection des Juifs fut de très bonne heure concédé aux évêques comme droit régalien de l'empereur ; nous devons donc nous en tenir pour le moment à l'examen des rapports des évêques de Strasbourg avec « leurs »

1. *Als. dipl.*, II, 138.
2. Archives de Colmar, G. G., I, 29, 3.
3. *Ibid.;* l'original est reproduit par Scheid, append., n° 10.
4. Boehmer, *Reg.*, p. 35.
5. Archives de Colmar ; Scheid, append., p. 11 ; Boehmer-Huber, *Regesten Karl*, IV, n° 5979 ; *Urk.*, 15 déc. 1347.

Juifs. En tout cas, le premier exemple de Juifs placés sous la protection spéciale de l'évêque nous indique déjà qu'à côté de lui la puissance des villes augmentait sensiblement et qu'après de longues années de luttes, elle put, même en ce qui concerne les Juifs, se substituer au pouvoir épiscopal.

C'est en l'année 1261 que l'évêque Walther de Geroldseck, qui occupa le siège épiscopal de 1260 à 1263, détint pour la première fois, comme on le sait, le droit de protection des Juifs avec celui de taxation de la population juive. Cet homme orgueilleux et de tempérament combatif, qui était jaloux de faire valoir tous ses droits épiscopaux et n'était disposé à tolérer aucune milice urbaine indépendante, pas plus qu'aucune liberté civile, s'adressant dans un mandement en date du 4 juin 1261 [1] à la ville de Strasbourg, qui avait imposé aux Juifs des charges et impôts urbains, parle en propres termes de « ses » Juifs, dont il n'entend point se laisser enlever la souveraine juridiction : « Judæos quoque nostros indebibis exactionibus et molestiis aggravant et ab ipsis pecuniam pro sue libite voluntatis extorquent. » De même, dans un second manifeste en date du 25 juin [2], publié en allemand, en des termes encore plus tranchants, nous voyons apparaître clairement la toute-puissance épiscopale qui se développe sur les Juifs. L'évêque défend en la personne des Juifs ses droits de protection contre les atteintes qui leur sont portées par la ville, et il ne peut supporter que les redevances qu'ils lui doivent et qui figurent au nombre de ses revenus fixes soient diminuées par des impôts urbains. Dans les luttes à issue variable qui se livrent entre les évêques et leurs représentants, d'une part, la ville et ses partisans, de l'autre, les bourgeois de Strasbourg remportèrent, le 8 mars 1262, à Hausbergen [3] une éclatante victoire. Finalement, un armistice intervint le 9 juillet 1262 entre la ville et l'évêque, par lequel l'épineuse question de savoir si, outre l'évêque, la ville avait aussi la faculté d'imposer les Juifs, fut toutefois résolue en ce sens que ceux-ci

1. *S. U. B.*, I, p. 352, n° 467 ; *Als. dipl.*, I, 433, n° 597. — Aronius, *Reg.*, 672. — Wiegand, *Bellum Waltherianum*, p. 58 suiv.; *Hebr. Bibliogr.*, X, 168. — Roth v. Schreckenstein, *Herr Walter v. Geroldseck*, p. 12 suiv.

2. *S U. B.*, I, p. 355-56, n° 471 : « Wir kundent och daz, daz unsere burgere bi unseren ziten zwur die juden beschezzet hant, mit den si mit zi schaffene hant, unde tuont uns daran grózen gewalt unde unreht. » — Strobel, *Vaterländische Geschichte des Elsass*, II, 9 suiv.; Hegel, *Deutsche Städtechroniken*, IX, 1031 suiv.; Aronius, *Reg.*, 673 ; Roth v. Schreckenstein, *Herr Walter vi Geroldseck*, p. 34.

3. Saint-Arbogas près Strasbourg ; *Bellum Waltherianum* in *M. G.*, XVII, p. 105 suiv.

seraient, d'une façon générale, exonérés d'impôts pendant cinq ans[1].

Comme en cette circonstance les Juifs, en fin de compte, furent réellement défendus par leur protecteur l'évêque, nous pouvons en conclure aussi que, dans d'autres cas, ne fût-ce que de temps à autre, l'évêque représentait un certain contre-poids aux divers dangers qui menaçaient les Juifs. C'est ainsi que l'évêque Berthold von Bucheck, qui, de 1328 à 1363, eut une influence décisive sur les destinées de Strasbourg et fut souvent très dur envers les Juifs, s'engagea le 19 mai 1338 avec sept seigneurs et dix-neuf villes à protéger les Juifs contre les persécutions persistantes dirigées par les bandes d'*Armleder* et en outre, le 8 septembre, pour la durée d'un an, contre d'autres attroupements visant les Juifs[2]. En 1343, l'évêque conclut un second accord et, en 1345, un troisième à Schlettstadt dans le même but et pour cinq ans[3]. Plus surprenante encore est la lettre solennelle de protection que l'évêque adressa le 20 novembre 1340 aux Juifs des villes de son évêché ; il leur accorde dans ce document, pour le cas où son successeur ne les voudrait plus tolérer, dès ce moment-là un délai d'un an pour émigrer librement sous escorte épiscopale, et il fait contresigner cette pièce officielle par ses représentants et ses magistrats[4].

Mais bien plus nombreux sont les cas où l'évêque ne se sentait nullement l'obligation d'user de son autorité pour protéger les Juifs, ce qu'il aurait dû faire cependant en vertu du droit régalien qu'il tenait de l'empereur ; bien au contraire, le pouvoir épiscopal fut souvent pour les Juifs la cause même de dures oppressions.

A peine Henri VII eut-il conféré, en l'année 1308, à l'évêque Jean de Strasbourg la souveraineté sur les Juifs d'un certain nombre de villes d'Alsace que celui-ci profita de la circonstance, notamment à Sulz et à Roufach, pour attenter cruellement à la vie des Juifs et

1. *S. U. B.*, I, p. 374, n° 493 : Die juden suln uech viunf jarlidic sin. — Aronius, *Reg.*, n° 681 ; Wiegand, *Bellum Waltherianum*, p. 77 suiv.; Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 1, p. 728, n° 7.

2. *S. U. B.*, V, 1, n° 79 ; Obrecht, *Dissertatio de imperii Germanici fœderibus*, 19. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, VII, d12. — Schmid, *Monumenta Hohenbergica*, 239, n° 391. — Boehmer, *Reg. imp.*, n° 112. — *Rappoltst. Urkundenbuch*, n° 497. Scheid (p. 27) donne, d'après Wiener, *Reg.* (p. 50, n° 178), faussement le 17 mai comme date, Strobel le 21 mai. — Le 15 juillet 1339, le pacte est renouvelé avec des contractants en partie nouveaux (*S. U. B.*, V, 1, n° 93).

3. Wiener, *Reg.*, p. 40.

4. Archives du district de Basse-Alsace, G. 2726 ; Leupold, p. 45.

pour s'emparer de leurs biens[1]. Berthold de Bucheck, qui lui succéda en 1328, eut à lutter dès le début contre de sérieux besoins d'argent. Il eut une fois à payer à différents seigneurs, chanoines et bourgeois, des sommes importantes qu'il leur avait promises pour l'aide donnée contre son concurrent au siège épiscopal, le comte Gebhard de Fribourg, prévôt du chapitre de la cathédrale ; d'un autre côté, le mariage de trois nièces lui avait occasionné des dépenses considérables. Comme tous les lourds impôts dont il chargea, dès son entrée en fonctions, les sujets de son évêché ne suffisaient pas et que, d'autre part, les Juifs ne pouvaient pas fournir assez vite les 3.000 M. qu'il réclamait, l'évêque donna ordre de les mettre en état d'arrestation un samedi matin. Dans cette situation critique, ils lui offrirent alors 6.000 M. pour obtenir leur liberté[2]. Il extorqua de la même façon à des Juifs qui, à la suite de persécutions, s'étaient enfuis d'autres villes, 2.000 M. comme taxe de compensation pour l'autorisation de s'établir à Colmar[3].

Certains préjudices résultèrent pour les Juifs de la décision de l'assemblée de Roufach en 1331, où l'évêque représentant les villes de Strasbourg, Murbach et Gebeweiler, ainsi que plusieurs comtes s'unirent au sujet de l'ancien droit d'émigration de leurs sujets en Haute-Alsace et stipulèrent entre autres, sous le § 7 de la convention, ce qui suit : « S'il arrivait qu'une ville ou un village vînt à se trouver collectivement endetté vis-à-vis des Juifs, alors la dette ne devrait pas être reconnue comme valable[4]. »

Dans les années qui suivirent, comme nous le verrons plus loin de façon plus détaillée, des oppressions furent à l'ordre du jour pour les Juifs, jusqu'à ce qu'ils fussent brûlés en 1338 dans beaucoup de villes épiscopales. Il apparaît ainsi de plus en plus clairement que l'attitude prise par l'évêque dans ces persécutions était déterminée par des préoccupations financières. C'est ainsi qu'il se fit livrer tout de suite une grande part des biens des Juifs, après qu'ils eurent été brûlés à Roufach, également à la date du 25 janvier 1338[5]. Il usa alors de ces biens à sa guise. En 1342, il se fit

1. *Als. dipl.*, II, p. 81 et 842 ; *Als. il.*, II, 144, n° 249 ; Wiener, *Reg.*, p. 21, n° 130.
2. Liblin, *Chron. de Colmar*, I, p. 198.
3. *Ibid.*
4. Grimm, *Weistümer*, V, p. 343-44 : « Wer ouch, daz ein stat oder ein dorf schuoldig werent in der Gemeinde an Juden, gaverschen oder christenlueten, und züge darüber eine dannant, den soll die schulde nit anagan zu geltende. »
5. *Als. il.*, II, 81 ; Archives de Roufach, A. A. 9. « Anno d(omini) MCCCXXXVIII, uf Sanct-Paulus Bekenntnistag (25 janvier) sind die Judden albir zu todt geschlagen

octroyer par l'empereur Louis un privilège qui le fit expressément entrer en jouissance de l'héritage des Juifs tués quatre ans avant ou expulsés [1]. Dans la suite encore, l'évêque voulut s'assurer la plus grosse part du butin, dans les persécutions générales qui eurent lieu les années suivantes dans tout l'empire, mais spécialement en Alsace. Et leur attitude alors fut déterminée aussi par les graves accusations contre les Juifs qui circulaient partout.

C'est ainsi qu'au Congrès de Benfelden [2], le 8 février 1349, quand les représentants de la ville de Strasbourg furent les seuls à défendre les Juifs reconnus innocents de la peste, l'évêque Berthold de Strasbourg intervint contre ses Juifs et après le cruel autodafé des Juifs le 14 février 1349, s'assura sa part du butin [3].

Plus nous nous approchons du milieu du siècle, plus clairement nous apparaît comment la souveraineté sur la ville de Strasbourg passe de l'évêque aux autorités de la ville. L'intervention résolue des bourgeois et des artisans force le pouvoir épiscopal à céder. Il n'en demeure plus que certains droits régaliens, les monnaies, les impôts, et, nominalement, la protection des Juifs, à quoi toutefois la ville prit aussi part désormais, par hypothèque ou par exploitation publique. Plus tard ces fonctions furent aussi affermées [4].

III. Les rapports des Juifs avec les villes, particulièrement avec Strasbourg.

1. *Evolution de leur situation vis-à-vis des villes.*

La ville de Strasbourg ne réussit que tard, en comparaison de beaucoup d'autres villes de l'Empire, à acquérir des droits sur la communauté juive et seule entre toutes les villes épiscopales du Haut-Rhin. Sans doute, déjà auparavant, les bourgeois exigeaient

worden. » De même A. A. 2 : « Anno d(omin)i 1338, in conversione Pauli fuit interfectio Judæorum. » Salfeld, p. 239.

1. *Als. dipl.*, II, p. 87, n° 842.
2. Cf. *Emek Habacha*, p. 189.
3. *Als. il.*, II, p. 343, n° 636 ; Schilter, *Königshofen*, 761-64.
4. Leupold, p. 32.

des Juifs des prestations individuelles, comme par exemple, les redevances au début de la sixième décade du XIIIe siècle, ce qui avait amené le conflit avec l'évêque dont il a été parlé plus haut ; dans le second code (Stadtrecht) de Strasbourg, du commencement du XIIIe siècle, nous trouvons déjà la stipulation que les Juifs devaient fournir la bannière aux milices urbaines : « Judei facient vexillum »[1].

A Strasbourg, les rapports des Juifs avec leurs concitoyens étaient bons en général, selon l'attitude prise à l'égard des Juifs par les villes en développement. Ainsi une protection énergique des Juifs fut garantie par la puissante Confédération des villes rhénanes, à laquelle Strasbourg appartenait, entre autres dans la Charte de fondation du 13 juillet 1254[2]. Et le 29 juillet 1255[3], le taux que les Juifs étaient autorisés à prendre, contrairement aux chrétiens, fut arrêté par la Diète de Mayence au chiffre relativement élevé de 43.33 %. Ce fut seulement 300 ans plus tard que ce taux fut réduit de moitié ; d'ailleurs nous en reparlerons plus longuement par la suite.

Cependant, à la fin du XIIIe siècle commence une période, qui s'étend jusqu'à la fin du XIVe, pendant laquelle devait grandir le conflit entre les intérêts des villes et les Juifs habitants dans leur enceinte, alors exclusivement réduits aux transactions financières. Nous examinerons plus tard leurs droits et leurs devoirs vis-à-vis de l'administration municipale, tels qu'ils sont indiqués dans les lettres de garanties des Juifs et dans différents documents. C'est principalement sur le théâtre de l'économie politique qu'il y eut des difficultés avec les Juifs, démêlés qui, en fin de compte, se terminèrent pour eux par une catastrophe. Si incertaine qu'ait été,

1. *S. U. B.*, I, p. 481, n° 617, en latin ; *S. U. B.*, I, p. 477, en traduction moy. haut allemande ; Grandidier, *Œuvres inédites*, II, 187. Cf. Keutgen, *Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte*. T. I tiré de : *Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte* par G. v. Below et F. Keutgen, Berlin, 1899, n° 126. — Dans le premier Stadtrecht de Strasbourg (après 1129), il n'est rien dit des Juifs. V. Rietschel : *Zur Datierung der beiden ältesten Strassburger Rechtsaufzeichnungen* in *Deutsche Geschichtswissenschaft*, N. F., I, p. 24 suiv. (cahiers trimestriels), place le premier code municipal de Strasbourg dans les dernières décades du XIIe siècle ; *S. U. B.*, I, 467 ; Strobel, I, p. 212 ; Grandidier, *Histoire de l'église et des évêques de Strasbourg*, VI, p. 42-93 ; il en est aussi peu question dans le troisième Stadtrecht (1245-60) : *S U. B.*, I, 482, avec une ancienne traduction allemande en 21 articles chez Mone ; *A. K. D. V.*, 1837, p. 23, dans une édition plus récente en 40 articles chez Strobel, I, 548.

2. Aronius, *Reg.*, 601, 602, 620, p. 256 suiv.

3. *M. G. Leges*, II, p. 372 ; Aronius, *Reg.*, 618, p. 260.

vis à vis des empereurs, des seigneurs et des évêques, la situation des Juifs en Allemagne, si même ils eurent à souffrir beaucoup de leur oppression, ils restaient cependant relativement étrangers les uns aux autres. Il ne pouvait donc pas être question de leur part de réelle divergence d'intérêt, et par conséquent de véritable haine envers les Juifs. Il en était tout autrement pour les habitants des villes Strasbourg tint une des premières places dans le merveilleux épanouissement des villes allemandes aux XIIIe et XIVe siècle. Cette « révolution économique », comme Schmoller [1] appelle ce mouvement, qui anima le commerce, encouragea extraordinairement l'activité de la construction, et, finalement, amena la transition des transactions en nature aux transactions en argent, stimula la bourgeoisie de la ville de Strasbourg et l'amena à prendre de plus en plus conscience d'elle-même. Il s'y mêla au surplus une série de causes extérieures qui favorisèrent l'essor précisément du terroir alsacien. C'est, en effet, la route du Rhin que Strasbourg ouvrait alors au trafic mondial, car de nouvelles routes favorisaient le commerce direct, par les Alpes, vers le sud de la France. C'est de plus cette situation au centre de la basse plaine du Haut-Rhin, qui lui permettait d'accumuler les trésors de la culture et du sol. Il ne faut pas oublier non plus pour expliquer un tel essor les causes d'ordre politique : les empereurs de Hohenstaufen considéraient fréquemment l'Alsace comme un centre de l'empire allemand, et lui prêtaient ainsi un certain prestige extérieur. Cependant, pour les Juifs, le danger économique n'apparut pas, tant que les patriciens eurent la haute main sur le Conseil municipal; car eux-mêmes étaient intéressés au commerce, en tant que gros consommateurs, et comme des gens dont les intérêts s'étendaient au dehors de la ville, et ils comprimaient les tendances corporatives extrêmes. Ils ne se comportaient donc pas mal envers les Juifs, et ce fut seulement la défaite ultérieure des conseillers patriciens

1. Outre ce jugement, nous ferons encore quelques emprunts aux ouvrages de G. Schmoller parus en 1875 : *Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jahrhundert* et *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrhundert.* Qu'il ne faille utiliser qu'avec beaucoup de prudence ces ouvrages qui ne reposent pas sur une étude approfondie des sources et contiennent, par conséquent, plus d'une fois des constructions historiques arbitraires, c'est ce qu'on a signalé déjà de divers côtés ; cf. v. Below : *Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie*, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1904, p. 304 suiv. V. aussi *ibid.*, p. 171, note 2 ; p. 174, note 2 ; p. 322 suiv., p. 329, p. 452 suiv., p. 799, note 2. Dans son travail sur l'histoire des corporations à Strasbourg : *Beiträge zur älteren Zunftgeschichte der Stadt Strassburg*, Berlin, 1903, W. Detmering a beaucoup rectifié Schmoller.

par les artisans qui s'élevaient avec leur organisation exclusive, qui eut de très sérieuses conséquences pour l'élément juif.

Ce sont de profondes perturbations dans l'existence de la ville qui conduisent à ces luttes de corporations et à ces révolutions. Dans les commotions du XIVe siècle, on trouve, comme pendant le grand épanouissement du XIIIe, différentes circonstances d'ordre extérieur et des facteurs de politique intérieure. L'Etat allemand ne put pas se relever de la lourde chute qu'il avait subie après le renversement des Staufer. A cette époque de détresse nationale et de passions déchaînées, où l'effroyable barbarie et l'humble contrition se combattaient mutuellement, nous voyons partout des combats et des luttes sanglantes, et, à leur suite, une décomposition graduelle des institutions politiques établies. Le reste du XIVe siècle est l'époque des grandes épidémies populaires, la peste ordinaire et la Peste noire ; et vers le milieu du siècle, les tremblements de terre, les mauvaises récoltes et la famine font aussi des hécatombes.

Il ne fut pas épargné non plus à la ville de Strasbourg d'éprouver de maintes manières, intérieurement et extérieurement, les conséquences de cette situation. On constate en petit dans l'histoire de Strasbourg à cette époque ce qui se passe en grand, au dehors, dans tout l'Empire.

Les races patriciennes, qui furent toute puissantes au Conseil municipal jusqu'à la révolution des corporations de 1332, parmi lesquelles, en particulier, celles des Zorne et des Mulnheim s'étaient emparées de tout le pouvoir, prouvèrent qu'elles n'étaient pas de force à se mesurer aux événements. Elles ne cherchaient pas toujours le bien de la ville, et par leur conduite dans les tavernes devaient provoquer l'élément travailleur des artisans et des petits bourgeois, chez qui sévissait encore, parfois, la misère et la pauvreté. Dans les rapports de Closener et de Königshofen s'élèvent de graves plaintes contre l'exercice partial de la justice, dont on abusait souvent pour opprimer les classes pauvres. Ils violent bien des droits municipaux. C'est ainsi qu'ils empêchaient les bourgeois d'exercer leur droit général sur les prés communaux [1], droit particulièrement important, en s'en partageant des parts [2] entre eux, et quand, en l'année 1263, la bourgeoisie parvint à rentrer définitivement en la possession exclusive [3] des prés communaux, de

1. Cf. G. v. Below, *Entstehung der deutschen Stadtgemeinde*, p. 49. *S. U. B.*, I, nos 144, 383, 467, 220, 224.
2. *S. U. B.*, I, nos 467, 471.
3. Keutgen, *Urk.*, no 128, § 6.

nouveau les patriciens, sans achat de terrain, construisent là leurs salles de cabaret. Rien d'étonnant donc que lors de l'entrée des corporations au Conseil municipal, un des premiers actes ait été la démolition des salles de cabaret [1]. Ce qui exaspérait particulièrement l'irritation contre les patriciens, c'était le fait que ceux-ci vivaient dans d'interminables et insupportables querelles, dont les bourgeois irresponsables avaient à subir aussi les conséquences. Aussi de la profondeur des couches bourgeoises se pressaient les éléments sains et non dégénérés contre le patriciat détesté, pour conquérir leur part dans le gouvernement de la ville.

Alors seulement commença la véritable opposition d'intérêts, qui heurta l'élément commerçant juif contre l'association corporative des artisans. Le fanatisme religieux ou la haine des races ne peuvent absolument plus être considérés à eux seuls comme des raisons suffisantes pour expliquer les grandes persécutions des Juifs au XIVe siècle. Même les accusations d'empoisonnement de puits, de meurtre rituel, de corruption du Conseil, ne sont alors que des prétextes. Il se peut, d'ailleurs, que les foules surexcitées, qui exigeaient la mort des Juifs, n'aient pas eu réellement conscience de la véritable cause de leur conduite. En tout cas, cette profonde effervescence d'agitation sociale qui poussait les artisans organisés en corporations contre les Juifs décida du sort de ceux-ci. On voulait, en réalité, l'annulation des dettes, l'abolition des intérêts usuraires exorbitants, le partage des biens juifs, soi-disant illégalement acquis, et l'on agit en conséquence après avoir brûlé les Juifs en 1349 [2], quand on se partagea le butin et détruisit leurs créances. Quelques chroniqueurs ont clairement indiqué la cupidité comme le seul motif de ces persécutions : c'est ainsi que Königshofen, parlant de l'argent des Juifs, dit : « das was ouch die vergift, die die Juden döttete [3] ». L'écrivain Merswin parle ainsi des atrocités : « Wilt du wissen was die Juden ertöte ? die sollt wissen das es tet der christenheite grit (habgier) ». Et un autre chroniqueur dit : « Das waz ouch die vergift, die die Juden dohte, wan werent sü arm gewesen unn werent die landesherren in nüt schuldig gewesen, so werent sü nit gebrant worden [4]. »

L'enchaînement des circonstances, le fait que jusqu'alors les Juifs avaient été les favoris des patriciens furent cause que la haine

1. Closener, p. 125.
2. Königshofen, p. 761-64; *Als. il.*, II, p. 343, n° 636.
3. V. 85.
4. Glaser, p. 17.

et la lutte des artisans se dirigèrent simultanément contre les uns et les autres. On peut, en effet, mentionner certains cas où le Conseil patricien emploie toute sa puissance pour protéger les Juifs de sa ville. Quand, pendant les persécutions d'Armleder, en 1337-38, « les tueurs et pilleurs de Juifs » exigèrent qu'on leur livrât les Juifs de Colmar, les « Neuf »[1], assistés des meilleurs bourgeois, les défendirent contre toute attaque et ils y gagnèrent que la ville eut à subir un long siège durant lequel tous ses environs avec leurs vignes furent dévastés[2]. Et combien nous semble humaine la lettre du Conseil de la ville de Cologne, du 12 Janvier 1349, où la ville de Strasbourg est instamment priée de prendre les Juifs sous sa protection, étant donné qu'on n'a pu trouver aucune preuve certaine de l'empoisonnement de puits, avec cette remarque judicieuse que l'on préviendrait ainsi de nouvelles agitations[3] populaires. Mais comme l'effervescence contre les Juifs devint toujours plus grande dans le peuple et qu'en février 1349, à Benfelden[4], des députés du Conseil de Strasbourg se rencontrèrent avec ceux de l'évêque, de la noblesse alsacienne et des villes de Bâle, de Fribourg et de toute la province pour se concerter sur les mesures à prendre contre les Juifs, seuls les envoyés du Conseil de Strasbourg, l'échevin Gosse Sturm, le bourgmestre Konrad Kuntz von Winterthur, et, particulièrement le « Ammanmeister » Peter Swaber, homme généreux, s'élevèrent courageusement contre ces accusations injustes. Wintherthur envoya partout des missives pour avoir en main des témoignages en leur faveur. Mais toute preuve manquant, ils s'en référèrent aux lettres de garantie, que les Juifs auraient achetées à la ville à un prix élevé. Malgré tous leurs efforts ils ne peuvent rien contre le nombre, et leur conduite au Congrès n'avait fait qu'augmenter[5] infiniment la colère des corporations contre le Conseil municipal.

Il y eut donc une double lutte à mener au profit de leurs grandes aspirations par les artisans, aspirations entravées à leurs yeux par la puissance politique du Conseil municipal dominant et par la puissance économique des Juifs. Mais ils savaient bien que ceux-ci étaient dans l'impossibilité d'opposer une résistance à une force réelle et comptaient à bon droit sur ce fait, à savoir qu'il suffirait

1. Le Conseil municipal patricien local.
2. *Als. il.*, II, p. 368, 678 ; *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, p. 463.
3. *S. U. B.*, V, 1, n° 190 ; Königshofen, 1023 suiv.
4. *Emek Habacha*, p. 189.
5. Königshofen, I, 126 suiv. V. plus loin les détails à ce sujet.

du renversement de ce Conseil municipal soi-disant bienveillant pour les Juifs pour assouvir contre eux sans contrainte leur soif de pillage et de massacre. Le long et persistant soulèvement contre les Juifs à Strasbourg en 1349 se termina, d'abord, par la chute du Conseil purement bourgeois et, quelques jours plus tard, par le grand autodafé des Juifs. Mais tout cela ne fut que le résultat d'une très longue évolution.

Déjà tout au début du XIVe siècle, alors que les couches supérieures de la bourgeoisie participaient encore essentiellement au gouvernement de la ville, les éléments non affaiblis de la petite bourgeoisie et des artisans, qui, à la suite des événements décrits plus haut, se haussent vers la lumière, avaient préparé un mouvement qui n'éclata, d'ailleurs sans résultat, qu'en 1308, pour reprendre en 1332 avec plus de succès en des soulèvements brusques. Cette année-là, ils réussirent à imposer des modifications essentielles à la constitution de la ville, dans un esprit démocratique. Comme cette année, en effet, les dissensions entre les différentes familles régnantes dégénérèrent en combats de rue sanglants, les bourgeois et les artisans s'unirent pour mettre fin à ces agissements odieux [1]. Ils désarmèrent les familles nobles, démolirent leurs cabarets et s'emparèrent des clefs, des sceaux et de la bannière de la ville. Alors un nouveau Conseil est élu, dans lequel, pour la première fois, les corporations sont représentées : les « Ratskuren », avec l'aide desquels les patriciens s'étaient maintenus jusque-là seuls au pouvoir et qui étaient particulièrement haïs, furent écartés. L'accès au Conseil fut donc assuré à toute la bourgeoisie [2]. Le Conseil, qui, au début du XIIIe siècle, ne se compose que de 8 à 10 personnes, et qui, dans le courant de ce siècle, est porté à 24, se compose dès lors de 8 chevaliers, 14 bourgeois, et des 25 représentants de l'Union des corporations, se renouvelant tous les ans. Mais quand Closener [3] dit : « Ainsi passa le pouvoir de la main des seigneurs à celle des artisans », il ne faut l'admettre pour ce temps qu'avec beaucoup de prudence. La puissance effective ne reposait nullement encore sur les artisans seuls. On procédait encore en 1332 avec beaucoup de mesure. Les quatre maires, qui gouvernaient chacun un trimestre, restaient, après comme avant,

1. Closener, p. 122 ; Königshofen, p. 776. Sur le combat dans les rues, cf. A. Schulte in *Z. G. O. Rh.*, NF., VIII, p. 494 suiv.

2. Closener, p. 123.

3. V. 93.

des patriciens. Le président des représentants des corporations était maintenant l'Ammanmeister, dont la voix devint bientôt décisive dans tout le Conseil. Mais celui-ci aussi, comme Dettmering[1] l'indique, était encore, à cette époque, pris[2] parmi les patriciens. Cette fonction n'était pas nouvellement créée, elle est née des « Schöffenmeister » (*magister scabinorum*)[3]. Les corporations voyaient dans le président des Échevins — lesquels ne se composaient plus uniquement de patriciens — et qui représentait les intérêts de toute la ville, la vraie personnalité représentant les artisans nouvellement entrés au Conseil.

Le 17 octobre 1334, on rédigea[4], dans la première lettre appelée « Schwörbrief », cette constitution, à laquelle les magistrats et les bourgeois devaient annuellement prêter serment, avec la modification[5], introduite en 1333, qu'à la tête du Conseil devaient siéger, non plus quatre, mais trois maires inamovibles, dont un, l'Ammanmeister[6], serait le chef des corporations.

Mais il n'apparut que trop tôt que les réformes relativement légères apportées à la constitution de la ville ne parviendraient pas à apaiser les exigences toujours croissantes, une fois qu'elles avaient été soulevées, des couches inférieures. Le mouvement social qui, à cette époque, comme nous l'avons exposé plus haut, était un facteur essentiel de la haine des Juifs dans les villes, se portait toujours davantage au sac des commerçants juifs. Les chefs de ce mouvement sont les artisans avec leur organisation solide et fort utilisable aussi au point de vue militaire. Mais ils n'en vinrent à un combat décisif que pour de multiples causes extérieures. C'est qu'ils n'appartenaient pas tout à fait à la population pauvre ; on trouvait au contraire dans quelques corporations beaucoup de bien-être. Mais c'était la charge des impôts, qui, par suite de leur injuste répartition, reposait avant tout sur les basses classes ; elles avaient dû s'endetter et ces dettes pesaient très lourdement sur elles. Les gains exorbitants des propriétaires fonciers, des négociants et des Juifs les poussèrent au combat, et les années

1. Dettmering, *ibid.*, p. 116.

2. Le mot « Ammanmeister » apparaît pour la première fois au commencement du XIVe siècle, à savoir dans le cinquième code municipal — *S. U. B.*, *IV*, 2, Stadtrecht, § 54; A. Heusler, *Geschichte Basels*, p. 483 et suiv.

3. *S. U. B.*, I, n° 216 (1229) : Rudolfi filii Lenzelini magistri scabinorum ; *Als. dipl.*, I, 363, n° 455 ; n° 220, note (1230) Hug Guldin schœffenmeister.

4. Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, p. 932 suiv.

5. Königshofen, p. 780.

6. Closener, p. 125 ; Böhmer, *Fontes*, III, 119.

de maladie et de famine déchaînèrent toutes leurs convoitises. A ceci, comme il a déjà été dit, vint s'ajouter cette cause politique que le sort des couches inférieures ne s'était que peu amélioré, même après les réformes de 1332.

Aussi le ciel de Strasbourg devenait-il menaçant et l'on ne pouvait plus éviter l'orage qui allait bientôt éclater violemment.

Aux raisons déjà considérées une autre plus importante vint s'ajouter, qui poussa au paroxysme la haine des corporations contre le Conseil actuel et contre les Juifs. De tous côtés des messages arrivèrent donc à Strasbourg, messages accusant les Juifs. En beaucoup d'endroits, — toutefois pas encore à Strasbourg, — ils seraient la cause du terrible fléau de la « peste noire », pour avoir empoisonné les puits. Et il devint impossible aux généreux « Stadtmeister », qui, jusqu'alors, avaient pris parti de tout leur pouvoir pour les Juifs innocents, de persister dans leur attitude. Car, continuellement, de diverses villes parvenaient de prétendus témoignages dus à des Juifs incarcérés, à qui, naturellement la torture avait fini par arracher l'aveu de tels crimes ou d'autres encore [1], comme le meurtre rituel et la profanation des hosties. Toute réaction fut vaine contre le peuple surexcité. Cependant le bourgmestre Konrad Kuntz von Winterthur et l'Ammanmeister Peter Swarber [2] ne faiblirent pas dans leur générosité, et s'opposèrent à l'emprisonnement en masse des Juifs, exigé par une députation des artisans déchaînés. Sur la demande offensante faite à Swarber d'avoir à rendre une partie de l'argent reçu des Juifs, il fit emprisonner une partie de la délégation. Dès que les corporations en furent averties, elles s'armèrent, établirent leur quartier général dans le « Gürtlerhof » sur la place de la cathédrale [3] ; ce fut la corporation des bouchers qui se montra la plus violente. Le jour suivant, 10 février 1349, les trois représentants du Conseil durent éprouver les conséquences de leur conduite vraiment virile. On pénétra armé dans leurs habitations, on les destitua, ainsi que tout le Conseil, et l'on s'empara des sceaux

1. On trouvera plus loin des détails plus explicites, avec l'indication des sources, au cours de l'histoire générale des Juifs de ce temps et de Strasbourg.

2. Ce fait de l'attitude de l'Ammanmeister contre les artisans confirme l'argumentation de Dettmering, p. 115, qui, contrairement aux autres, affirme que, de 1332 à 1349, l'Ammanmeister était encore un praticien. Il est peu probable qu'un artisan dans les fonctions d'Ammanmeister eût pris si courageusement le parti des Juifs.

3. Ainsi nommé d'après la famille de ce nom ; elle se trouvait dans la Pfaffengasse, aujourd'hui Domgasse.

et de la bannière de la ville. Après quoi, les émeutiers se réunirent devant la mairie et élurent le boucher Johannes Betschold, comme Ammanmeister [1], ainsi que deux représentants de la noblesse [2], Nicolas de Bulach et Gosso Engelbrecht, deux représentants de la bourgeoisie, comme stättmeister. Dès le lendemain, le nouveau Conseil et la population se prêtèrent serment mutuellement. Dans le procès, immédiatement intenté contre lui, Swarber expia cruellement son courage. Toute sa fortune fut saisie. Toutefois une partie en fut remise à ses enfants ; une autre fut donnée aux nouveaux élus. Il fut déclaré déchu de ses droits de bourgeoisie et banni de la ville. Il termina sa vie à Benfelden, estimé de tous. Les deux autres « meister » furent exclus du Conseil pour dix ans. Mais le Conseil nouveau, inexpérimenté, prenait souvent leurs avis pour l'administration de la ville.

Le peuple, avide de butin, avait enfin toute licence contre les Juifs. C'est ainsi que le samedi 14 février, jour de la Saint-Valentin, eut lieu le « Judenbrand ». Dans leur cimetière [3], 2.000 juifs trouvèrent la mort dans les flammes, en d'effroyables souffrances [4].

Dès lors toutes les créances trouvées chez les Juifs furent déclarées nulles et détruites ; les biens des Juifs furent pillés et partagés.

Schmoller [5] caractérise ainsi les procédés des corporations : « Personne ne blâmera le parti corporatif d'être parvenu à faire également supporter aux nobles le poids des impôts, mais tout le monde trouvera horrible et impardonnable le massacre des Juifs, dont la faute retombe plus ou moins sur les corporations, ou plutôt sur leurs éléments les plus troubles et les plus mauvais. »

Tout ceci s'était passé à Strasbourg avant que la peste et les flagellants [6] eussent fait leur apparition dans la ville [7].

1. Aujourd'hui on élit même un artisan comme Ammanmeister, Dettmering, p. 116.

2. Pendant la révolution de 1349, le parti noble des Zorn prit le parti des corporations pour recouvrer un peu du pouvoir perdu en 1332 ; et de fait il recouvra e droit de suffrage pour les places de conseiller qu'il avait perdues.

3. Le cimetière était sur la place où s'éleva plus tard le bâtiment de la présidence, puis le palais du Statthalter allemand. Contrairement à l'opinion selon laquelle la « Brantgasse » tiendrait son nom de l'autodafé juif, il est de fait que cette désignation existait déjà avant cet autodafé dès 1312 et tiendrait son nom d'un certain Brant.

4. Cf. Königshofen, p. 761-64 : « Eine unmuessige wuche. » *Als. il.*, II, p. 343, n° 636.

5. Schmoller, *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe*, *ibid.*, p. 41.

6. Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, p. 936.

7. Nous donnerons par la suite des détails plus précis avec les sources.

C'est seulement après que le mouvement des artisans l'eut emporté de vive force, après les nombreuses modifications incomplètes à la Constitution de la première moitié du XIVe siècle, que dans ce qu'on appelle la deuxième Schwörbrief de Strasbourg du 18 février 1349 une constitution fut rédigée, qui resta en vigueur en tout jusqu'en 1419.

Dès lors, au lieu des trois stättmeister nommés à vie depuis 1334, il y en eut quatre élus annuellement et se succédant tous les trimestres à la présidence et dont la nomination ne devait pas dépendre du fait d'appartenir à l'une ou à l'autre des trois classes. L'important, c'était que l'Ammanmeister fût choisi parmi les artisans. Le nombre des membres du Conseil fut augmenté de trois pour chacune des trois classes. Comme le parti noble des Zorn recouvra au Conseil les sièges perdus en 1332, le Conseil se composa désormais de dix-sept représentants de la bourgeoisie, onze de la noblesse, et vingt-huit pour les vingt-huit corporations.

Malgré le mécontentement que provoquait l'administration souvent très arbitraire et inexpérimentée des Ammanmeister, dont les décisions faisaient loi, et l'usage qu'ils faisaient de leur pouvoir, il est démontré, par les Schwörbriefen des 20 juin 1370, 11 janvier 1399, 14 janvier 1413, et aussi par les mémoires du Conseil qui se trouvent dans les Archives de la ville de Strasbourg, qu'il régna une certaine constance [1] dans la constitution jusqu'en l'année 1419, ce qui prouve bien la réalité de ce que l'on appelle : « la retraite de la noblesse » [2]. Ajoutons encore quelques considérations touchant l'histoire ultérieure de la ville au point de vue juridique avant de traiter de la situation de l'élément de population juive sous le gouvernement ainsi évolué.

Les corporations obtiennent en 1363 [3] que l'ensemble des affaires leur appartienne.

La situation financière de Strasbourg était alors mauvaise ; ces calamités furent augmentées par les dissensions provenant de ce que les efforts de la ville pour élargir son pouvoir extérieur devaient se heurter aux anciens droits seigneuriaux de l'évêque sur son territoire. Un fait joua un rôle important, c'est que depuis quelque temps la ville accueillait des seigneurs étrangers nommés « Aus-

1. V. 102.

2. Exceptionnellement, la charge d'Ammanmeister fut une fois exercée pendant dix années, de 1371 à 1381, par le Weinmann Heinze Arge.

3. Mone, III, 160.

bürger » ou « Pfahlbürger » qui essayaient de se soustraire à la juridiction de l'évêque. Même l'intervention de Charles IV pour l'en empêcher, et l'interdiction absolue d'accepter des Pfahlbürger, aux termes de l'article 16 de la bulle dorée, ne parvinrent pas à mettre fin aux dissensions, car la ville ne céda pas. Finalement, le 4 décembre 1395, on en vint à un accord[1] entre la ville et l'évêque, le Hollandais Wilhelm von Diest, qui remplit ses fonctions de 1394 à 1439, accord par lequel on voulait régler tous les points litigieux. En réalité, l'évêque abandonna la plus grande partie des droits qui lui restaient encore. Il lui faut même, le jour de son avènement, jurer à la ville de lui laisser toutes ses libertés et toutes ses coutumes; les fonctionnaires de l'évêché devaient toujours ouvrir à la ville, les villes et les châteaux. L'évêque ne doit vendre ni des villes, ni les droits des bourgeois, en particulier, sans le consentement des bourgmestres; à l'inverse de la situation antérieure, la suzeraineté de la ville s'est soumis *la puissance temporelle de l'évêque*[2]. Pourtant, les évêques augmentaient leurs domaines au dehors, comme, déjà auparavant, l'évêque Jean de Lichtenberg (1353-1365) le successeur de Bertold de Bucheck, qui avait acquis[3] dans les années 1358 et 1359, des biens et des revenus du Bas-Landgraviat d'Alsace[4]; dans ses rapports avec la ville l'évêque devait se comporter[5] avec elle sur un pied d'égalité comme avec une autre puissance.

Cependant les dissensions ne discontinuèrent pas jusqu'à la fin du siècle. En dépit de l'accord de 1395, des dettes écrasantes forcèrent l'évêque Wilhelm von Diest à entreprendre des aliénations et des hypothèques plus grandes sur les biens de l'évêché, ce qui donna lieu à de nouveaux conflits, au cours desquels l'évêque fut même emprisonné quelque temps[6].

La noblesse de la ville, irritée depuis longtemps déjà par la défectueuse économie financière et par les injustices commises dans le gouvernement de la cité qui se plaignait de voir l'Am-

1. La Ville acceptait souvent sur son territoire des barons et des comtes, qui lu prêtaient au dehors une puissante protection.

2. A ce sujet Wencker, *Colletcanea Juris publici de Pfahlburgeris*, Strasbourg, 1702, p. 82 et suiv.

3. Wencker, *Collectanea juris publici*, 1702, p. 204.

4. *Als. il.*, II, 531; *Als. dipl.*, II, 223-232.

5. Strobel, II, p. 324, note 2 : en 1359, l'évêque conclut un traité de guerre avec la ville, par lequel les deux partis s'engagent à se prêter mutuellement main-forte.

6. Wencker, *ibid.*, p. 228-31; 237-78, Strobel, III, 109-120. L. Spach, *Une ligue contre l'évêque Guillaume de Diest*, 1866.

mannmeister bien au-dessus d'elle et enfin considérait que sa part au gouvernement était bien trop inférieure à son état, trouva dans ces circonstances, en l'année 1419, le prétexte souhaité pour refuser l'obéissance au Conseil de Strasbourg ou faire ce qu'on appelle « la retraite de la noblesse ». Ceci conduisit de nouveau à des complications belliqueuses avec, à l'intérieur, de nouvelles modifications dans la constitution. Enfin, il s'ensuivit dans le courant du xve siècle une grande réforme de la constitution de Strasbourg, qui tenta de supprimer les abus du système antérieur par des mesures d'économie et par la nomination d'organes de contrôle [1].

Après ces considérations générales sur le développement de la constitution municipale à la suite des luttes des corporations, jetons un coup d'œil rapide sur les ordonnances et les prescriptions essentielles édictées, en ce qui concerne les affaires juives, par les autorités municipales des droits de la cité, les Schwörbriefen, les lettres de garantie des Juifs ; cela est nécessaire pour nous représenter la situation des Juifs à côté du mouvement social et corporatif.

Dès 1263, nous trouvons la fonction, souvent mentionnée dans les prérogatives municipales ultérieures, de « maire des Juifs », lequel, comme juif, est autorisé à décider dans les litiges concernant les Juifs [2].

A partir de 1300, nous trouvons souvent des statuts particuliers de la ville de Strasbourg qui, de temps à autre, deviennent nécessaires dans le grand développement économique de la ville, pour délimiter et atténuer les points de contact et de conflit, surtout en matière économique, avec l'élément juif commerçant. Ce sont essentiellement des questions de commerce et de prêt d'argent qui sont envisagées, avant que des ordonnances détaillées ne soient données, plus tard, sur toutes les affaires plus importantes concernant la population juive de la cité.

C'est ainsi que fut publié un statut concernant l'achat et la vente des bestiaux qui fut enregistré dans un recueil de statuts rédigés de 1300 à 1311 ; ces statuts furent joints à un recueil un peu plus récent formant le cinquième Stadtrecht de Strasbourg [3].

En l'année 1318 fut publié un statut sur la durée de validité de

1. Sur les réclamations de la noblesse, Königshofen, p. 835-51.
2. *Als. il.*, II, p. 330, n° 614 : « Vel iudicem illis dedit judæum. »
3. *S. U. B.*, IV, 2, p. 15 suiv.

dix années des pièces justificatives de dettes remises aux Juifs. Il a été incorporé dans un recueil de statuts strasbourgeois[1] qui continue le recueil le plus ancien jusqu'en 1322. Nous en parlerons plus longuement en traitant de la situation économique des Juifs de Strasbourg.

Des statuts nouveaux et beaucoup plus étendus sur les droits des Juifs devinrent bientôt nécessaires. Ceux qui ont été publiés de 1322 à 1333 sont joints au Stadtrecht strasbourgeois de 1322, qui est le sixième. Ce droit fut remanié à nouveau, en dernier lieu, en 1441[2].

Comme le raconte Königshofen, en 1322, on marche, somme toute, vers une codification plus vaste du Stadtrecht qui, jusqu'alors n'avait été conservé par écrit que dans quelques notes et quelques lettres. On jugeait seulement d'après le droit coutumier. Enfin fut instituée une commission législative, composée de douze hommes instruits, qui recueillirent par écrit les anciens droits et coutumes et y ajoutèrent de nouvelles lois qu'ils tenaient pour nécessaires. Ce travail aurait été terminé en un mois[3]. C'est, d'ailleurs, le premier Stadtrecht rédigé en toute indépendance bourgeoise, sans la collaboration de l'évêque.

Pour la première fois à Strasbourg, nous trouvons dans ce statut la prescription contre le droit de propriété foncière des Juifs : « es ensol denheine jude eggen noch erbe hann in dirre stat zu Strazburg nach in dem burgbanne dirre stesse. » Cette interdiction rigoureuse d'acquisition de terres doit surprendre. Dans les Etats qui se formèrent après les invasions dans le centre

1. Cf. 110.

2. *S. U. B.*, IV, 2, p. 47 suiv. : on trouvera là aussi des indications sur les matériaux manuscrits qui furent presque complètement anéantis en 1870. La reconstitution des Archives de Strasbourg s'est faite sur la base d'un manuscrit du Stadtrecht de 1441 (cod. H. cf. *S. U. B.*, IV, 2, p. 49 suiv). Les six articles concernant les Juifs (nos 510-515) ont été empruntés par Hegel à un autre manuscrit perdu (Cod. F., fol. 54 *b*. Cf. sur ce manuscrit, *ibid.*, p. 49). Wolfram, *ibid.*, p. 168, note 2, remarque : « Hegel pense que si même ces articles n'appartiennent plus au Stadtrecht de 1322, ils s'y rapportent cependant et, en tout cas, datent de l'époque antérieure à l'autodafé. Qu'ils n'aient pas été consignés dans la codification de 1322, c'est ce que montre, à tout le moins pour les articles 514 et 515, l'expression « hinanfürder ». Qu'ils n'aient pas été inscrits après qu'on eut admis à nouveau les Juifs dans la ville, à savoir au plus tôt dans la septième décade, c'est ce que garantit la datation de Hegel, lequel a vu le manuscrit. La date qu'il propose peut être précisée encore mieux grâce à la notice qui se trouve dans l'article 514 : il n'y eut quatre Meister avant l'autodafé que jusqu'en 1333. Ainsi ces articles sont en fait très proches de la codification de 1332. Cf. sur ce Stadtrecht : Böhmer, *Fontes*, III, 117, et Königshofen, 202.

3. Königshofen, p. 743.

et l'ouest de l'Europe, il n'était généralement pas question pour les Juifs d'interdiction formelle d'acquérir des terres. Déjà, sous l'Empire carlovingien, dans une lettre de garantie, Louis le Débonnaire confirme aux Juifs le droit de posséder des biens-fonds [1]. Et, dans les siècles ultérieurs, la possession par les Juifs de biens et de terres est acceptée sans contestation en France, en Angleterre, en Espagne et aussi dans beaucoup de villes allemandes. Ainsi, déjà au XIIe siècle, on mentionne à Cologne des biens-fonds [2] et des maisons appartenant aux Juifs. Et, comme à Cologne, les Juifs possédaient, dans d'autres villes allemandes, des propriétés foncières garanties par les titres juridiques alors en usage, ce dont fait foi une série de lettres justificatives [3] traitant de leurs vente et achat. Bien mieux, on trouve de plus amples renseignements sur les biens-fonds juifs dans le Judenschreinsbuch de la paroisse de Saint-Laurent à Cologne, qui va, avec quelques lacunes, du premier quart du XIIIe siècle jusqu'en 1397 [4].

Enfin, on peut trouver à Strasbourg même maintes pièces attestant la propriété foncière juive. Ainsi, en 1313, dans la Hasengasse, le juif Enzelin vendit sa maison et un morceau de terre à un ecclésiastique [5], et Klaus, juif de Katzenhausen, reçut du cloître Sainte-Agnès, en l'année 1315, un emplacement pour lui et pour sa femme, en héritage légitime, contre un intérêt annuel de 4 onces [6].

C'est donc bien la concurrence de la bourgeoisie ambitieuse, dépeinte plus haut, qui a fait édicter l'interdiction absolue aux Juifs de posséder des biens-fonds à Strasbourg. Cependant, nous trouvons en Angleterre, au milieu du XIIIe siècle, pour d'autres raisons, sinon une défense absolue, du moins de fortes limita-

1. M. G., *Formulæ*, p. 325, 309 suiv. Sur les trois lettres de protection des Juifs, cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 4, 2, 234 suiv.; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2, 48 suiv.

2. *Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln*, publié par R. Hoeniger et M. Stern, in *Quellen zur Gesch. der Juden in Deutschland*, t. I, p. 64 suiv. (1888); Aronius, *Reg.*, 308, 386, 271, 292.

3. Pour Bâle, p. ex., *Urk. Buch der Stadt Basel*, II, 249, n° 434; 256, n° 637, et aussi *Baseler Ztschr. f. Geschichte und Altertumskunde*, t. VIII, 399, n° 1. Pour Worms : *Urk. Buch der Stadt Worms*, I, 163, n° 245. Pour *Quedlinburg : Urk. Buch der Stadt Quedlinburg*, I, 59, n° 81. Pour Neuruppini : *Cod. Dipl. Brandenburg*, t. IV, 287, n° 7.

4. V. 115.

5. *S. U. B.*, III, 225, n° 737.

6. *S. U. B.*, III, 242, n° 793.

tions à la propriété foncière juive. A Londres, les Juifs ne devaient acquérir aucune maison appartenant à des chrétiens, afin que les églises paroissiales n'aient à subir aucun préjudice ; mais ils pouvaient garder les maisons qu'ils possédaient et reconstruire[1] celles qui étaient démolies. On ne peut pas bien déterminer si ce sont des raisons du même ordre qui ont inspiré le statut de Strasbourg de 1322.

Le deuxième arrêté, qui fait partie du sixième code municipal strasbourgeois, est, à première vue, également surprenant. Nous le comprendrons cependant si nous examinons de plus près la situation intérieure des Juifs. Il dit : « Es ensel och denhein Jude eine schuole haben in seinem huse da er oder ander Juden ingant zuo schuolen : sie sullent gann in ir rehte schuole. »

Il s'agit donc d'interdire les synagogues privées dans les maisons juives. On ne pouvait avoir qu'une synagogue publique. On sait que « schuole » veut dire synagogue. Cette désignation vient de ce que souvent, dans les salles de prières, il se donnait des leçons d'Ecriture Sainte aux écoliers et aussi aux adultes, ou bien de ce que maintes fois l'école se trouvait à côté de la synagogue. C'est ainsi que le lieu de prière seul fut appelé « Judenschule ». Il faut remarquer, à propos de cette interdiction du sixième code municipal, que l'on considérait comme un acte particulièrement agréable à Dieu de faire l'office en de nombreux endroits, pourvu qu'il y eût un minimum de dix personnes adultes de sexe masculin. Il faut attribuer à cette circonstance le fait que les Juifs, faute de lieux de prières spéciaux, se voyaient obligés de se rassembler, pour le service divin, dans les habitations privées de quelques membres de la communauté. Il n'est pas facile de voir quel était le but de cette interdiction. Peut-être désirait-on, particulièrement du côté du clergé, avoir la possibilité constante de contrôler les réunions juives ; ceci était naturellement très difficile, du fait que les services divins se tenaient alternativement dans diverses maisons et, en temps troublé, les Juifs auraient pu ainsi déjouer toute surveillance. C'est ce qu'on pouvait éviter par l'interdiction des synagogues privées. Nous rencontrons un cas semblable, à la fin du XIIIe siècle, en Angleterre, où l'archevêque de Canterbury, John Peekham, demanda à l'évêque de Londres de forcer les Juifs qui avaient des synagogues privées à les démolir. Les Juifs ne devaient avoir qu'une seule syna-

1. Rymer, *Foedera*, I, 1, p. 489.

gogue, édifiée sur l'emplacement d'une autre antérieurement détruite [1].

Dans un troisième article de ce code municipal, on ordonne aux Juifs de payer au maire et au prévôt un cinquième de toutes les amendes juives.

Ensuite, on exige d'eux, chaque fois que le Conseil entre en fonction ou qu'il l'abandonne, le paiement d'une livre; en outre, ils sont obligés à certaines prestations que le Conseil exige d'eux. En échange de quoi, le Conseil leur assure sa protection par contrat. On trouve aussi quelques données sur le droit en vigueur, en ce qui concerne les prestations juives, dans une instruction du maire de Strasbourg, dont la rédaction définitive se fit entre 1340 et 1342 [2], à côté de deux notes plus anciennes réunies depuis 1322. Ainsi, on exige des prestations du tribunal juif et des bouchers juifs en plus des prestations de Noël [3].

Le 4 décembre 1338, le bourgmestre et le Conseil de la ville prirent sous leur protection seize familles pour cinq années [4]. A cette occasion, une série d'ordonnances est publiée. Comme caution, ils durent s'acquitter envers la ville de certaines sommes, variables suivant les revenus de chacun ; ils devaient, en l'espace de cinq ans, donner au minimum une somme de 1.000 marks d'argent. De plus, ils avaient à payer au roi 60 marks d'argent par an et 12 marks à l'évêque. C'est pourquoi on leur permit le taux élevé de 43.33 °/₀ en vigueur depuis la Diète de Mayence [5].

Après les persécutions de 1349, on avait, il est vrai, décidé de ne plus accueillir aucun Juif pendant deux cents ans dans les murs de Strasbourg; mais vingt années s'étaient à peine écoulées que, en 1369, on se décida, à cause du manque d'argent, à faire droit à une demande de réintégration [6] des Juifs et à reprendre six familles. Dans une lettre de protection des Juifs, des conditions spéciales sont attachées à leur admission [7]. Les Juifs furent astreints à payer annuellement trois cents florins à la caisse muni-

1. *Registrum Epistolarum Joh. Peckham, archiepiscopi Cantuarensis*, éd. C. Fr. Martin, t. I (Londres, 1882), p. 212 suiv.; t. II, p. 407 suiv.
2. *S. U. B.*, IV, 2, n° 192-198.
3. Voir plus loin.
4. *S. U. B.*, V, 1, n° 88; Strobel, II, p. 225 suiv.
5. *M. G. Leges*, II, 372 ; Hegel, *Strassburger Chronik*, II, 976.
6. Strobel, II. p. 384.
7. Königshofen, p. 1053; *S. U. B.*, V, p. 647, n° 832 ; Lünig, *Reichsarchiv*, XIV, 741 ; *Als. dipl.*, II, 260 ; Hegel, *Chron. der Stadt Strassburg*, II, 979.

cipale. Ils devaient fournir un tribut annuel de 10 marks argent aux seigneurs d'Œttingen : cette condition avait été imposée par ces derniers au Conseil de Strasbourg. Les Juifs expulsés s'étaient trouvés sous leur protection entre temps et leur devaient certaines prestations. Et lorsque, sur la demande de Strasbourg, ils consentirent à la réintégration des Juifs, ils avaient réclamé la somme ci-dessus mentionnée pour les dix premières années.

Les paiements annuels à l'évêque se montaient à douze marks argent ; ils devaient, en échange, être libérés dorénavant de toutes corvées [1].

De plus, ils obtinrent, pour l'établissement d'un cimetière, un terrain pour lequel ils avaient à payer annuellement une livre de pfennigs strasbourgeois, à moins qu'ils ne préférassent l'acheter tout de suite pour cinq cents livres de pfennigs strasbourgeois.

En raison de l'accroissement rapide de la population juive, le gouvernement de la ville se voit obligé, le 14 mai 1375 [2], de publier à leur sujet une nouvelle ordonnance détaillée. On assurait aux Juifs une protection expresse contre toutes persécutions, et ils étaient déclarés égaux aux autres bourgeois en ce qui concerne les sanctions. Ils furent de nouveau soumis aux anciens droits et devoirs de 1349. En général, les anciens règlements d'impôts restèrent en vigueur ; mais il y fut joint une série de suppléments dont il sera encore question plus loin.

Toute association commerciale leur était interdite avec les Juifs non admis à Strasbourg. Ils ne devaient, en outre, recevoir aucun coreligionnaire à l'insu du bourgmestre et du Conseil ; au cas où l'un d'eux désirait être admis dans la ville, les Juifs devaient témoigner par serment des capacités et de la fortune du postulant.

On se vit ensuite obligé d'appliquer encore plus sévèrement l'interdiction aux Juifs de posséder des biens-fonds. Il y avait nécessairement, pour la synagogue et le cimetière, des terrains en la possession de la communauté juive ; mais ceux-là aussi, afin

1. Une notice de l'année 1384 démontre que ces dernières étaient prélevées ; le 21 mars de cette année, l'évêque Frédéric de Strasbourg, d'accord avec le doyen et le chapitre, achète, pour 150 marks argent, au sieur Johann Korneczeker, à l'ancien Ammanmeister et à son gendre Cuonze une rente de 12 marks argent « die wir jerlich hant zuo wihnachten uf allen den juden, die denne zuomale zuo St. Strassburg geseszen sint », sous réserve du rachat du prix de vente, au cas « wenne juden nit me zuo Strassburg wonent » (*S. U. B.*, VII, 2143). Nous possédons de l'année 1387 une nomenclature des prestations des Juifs à Noël (*S. U. B.*, VI, 412).

2. *S. U. B.*, V, p. 880, n° 1205.

d'ôter aux Juifs la possibilité d'acquérir des terrains de façon dissimulée, sont soumis à une série de prescriptions. Trois quarts de ces terrains affectés aux deux usages qu'on vient de dire devaient de droit demeurer la propriété de la ville, et le quart seulement appartenir à la communauté. Si un trésor était trouvé dans ces terres, alors un quart seulement en appartenait à la communauté, la moitié à la ville et l'autre quart à l'ancien propriétaire ; la ville se gardait aussi le droit d'inspection sur les terrains achetés dans ces buts religieux. La taxe pour le cimetière resta d'une livre par an jusqu'en 1369.

A la fin, il fut encore stipulé qu'aucun Juif n'aurait le droit, sans autorisation particulière, de traduire un bourgeois de Strasbourg devant un autre tribunal que celui de la ville.

L'exécution de ces ordonnances était contrôlée de temps en temps par l'autorité publique et les transgressions sévèrement punies. Quand, en l'année 1383, sur la recommandation du comte d'Œttingen [1], seize familles de Brisac, Bretten, Molsheim, Ulm et Wesel obtinrent la permission de s'établir à Strasbourg [2], la ville édicta, le 25 septembre 1383, une nouvelle ordonnance [3] par laquelle celles de 1369 et 1375 étaient en partie complétées et en partie transformées. Particulièrement détaillés sont les règlements qui ont trait aux procès entre Juifs et chrétiens. En cas de fautes graves de la part des Juifs, telles qu'assassinat ou blessure, c'est le bourgmestre et le Conseil qui les jugent, comme d'autres bourgeois, quand ils ne sont pas renvoyés devant un autre tribunal, celui du prévôt, par exemple. Dans ce dernier cas, le Conseil promet d'envoyer des messagers pour les protéger.

On accentue ici à nouveau le principe qu'aucun Juif, ni aucune Juive ne pourront prononcer de sentence concernant les chrétiens ou leurs biens ; par là on a sans doute voulu faire allusion au tribunal juif qui siégeait dans la « Judenschule », sous la présidence du prévôt et du maire. En tout cas, ce tribunal ne connaissait que des litiges entre Juifs et, comme tel, fonctionnait déjà depuis longtemps. Dans le privilège déjà cité de Charles IV, daté de l'année 1347, il est question de magistrats juifs à Strasbourg et au dehors. On sait que les Juifs avaient, dans un certain nombre de villes allemandes, leur propre juridiction confiée aux maîtres des Juifs ou aux évêques des Juifs, comme on les appelait ordinai-

1. Hegel, *Strassburger Stadtchronick*, II, 979.
2. *S. U. B.*, VI, n° 152 ; Hegel, *ibid.*, II, 764.
3. Hegel, *ibid.*, II, 980 suiv.; *S. U. B.*, VI, p. 89 suiv.

rement. Et même à Cologne, au cas où des chrétiens ou même des ecclésiastiques se plaignaient d'eux, les Juifs étaient traduits seulement devant l'évêque des Juifs, qui avait auprès de lui ce qu'on appelait un chapitre [1]. A Augsbourg, il y eut un tribunal mixte pour les litiges entre Juifs et chrétiens [2]. Mais à Strasbourg, pour des litiges de ce genre, c'était le tribunal du prévôt qui était désigné, dans lequel siégeaient deux échevins chrétiens sous la présidence du prévôt, qui avait voix prépondérante quand les échevins n'étaient pas d'accord. Nous parlerons plus tard des règlements d'impôts de cette ordonnance concernant les Juifs. Sur le modèle du décret de l'empereur Wenzel, qui, d'après l'exemple de l'Eglise, édicta, le 6 février 1386, de sévères prescriptions concernant le costume juif, la ville leur imposa également le port de signes particuliers [3].

D'une manière générale, sous l'influence sans doute d'un temps surexcité et rempli de haine contre les Juifs, on recommença à s'inspirer davantage des lois d'exceptions contre les Juifs. Quatre villes rhénanes, qui tenaient séance à Spire [4] à cette époque à propos d'affaires juives et qui, parmi d'autres décisions, avaient rédigé cette ordonnance spéciale sur le costume des Juifs des villes participant à la session, décidèrent, en outre, qu'aucun chrétien ni aucune chrétienne ne devait être employé comme domestique chez des Juifs, sous peine d'être marqué au front au fer rouge. Là-dessus, le 8 septembre 1387, le Conseil de Strasbourg défendit formellement à ses concitoyens de servir chez des Juifs ; une nourrice chrétienne n'avait pas non plus le droit d'allaiter ou d'élever un enfant juif. En cas d'infraction, la sanction est fixée à un an de bannissement pour les chrétiens et, pour les Juifs, à une amende en florins [5].

En corrélation avec ces faits, mentionnons encore l'imposition particulière et extraordinaire à laquelle furent soumis les Juifs de Strasbourg en l'année 1387. Ils durent alors payer à la ville, pour une cause inconnue [6], 20.000 florins florentins d'amende comme punition. La remarque faite à ce propos par le chroniqueur Königshofen, qu' « un tel bien ne porterait pas bonheur à la ville », semble signifier qu'on l'extorque injustement.

1. *Kölner Eidbuch von 1321*, c. 50 ; Stobbe, p. 95 et 141.
2. *Städtechroniken*, t. V, 376 ; *Augsburger Stadtrecht*, c. 44 et 211 ; Stobbe, p. 144.
3. *S. U. B.*, VI, n° 300 ; Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, 985.
4. *S. U. B.*, VI, p. 204, n° 387.
5. *Ibid.*, p. 205, n° 388.
6. Königshofen, p. 397 ; Hegel, *Strassb. Stadtchr.*, II, 986 ; Strobel, II, 435 suiv.

Pour la seconde fois, l'orage se déchaînait sur les Juifs strasbourgeois : en 1388, ils furent pour toujours chassés des murs de la ville de Strasbourg [1]. Il fut décidé alors que seuls les Juifs de passage, accompagnés d'un surveillant, pourraient séjourner dans la ville [2]. En outre, jusqu'à l'annexion de Strasbourg par les Français en 1682, on obtint que ces Juifs de passage payeraient d'abord deux livres huit pfennigs de droit d'entrée [3], puis trois livres quatre pfennig. Pour passer le Rhin à cheval, il leur fallait payer une taxe spéciale de deux schilling [4], ainsi qu'une imposition de « droit de pavé » (Pflastergeld), de deux schilling [5] pour tout autre cheval introduit dans la ville.

(*A suivre.*)

MAX EPHRAÏM.

1. Königshofen, p. 1049 ; Hegel, *ibid.*, II, p. 764.
2. *Als. il.*, II, p. 386, n° 678.
3. *Strassburger Stadtarchiv*, XXI, p. 283.
4. *Ibid.*, p. 151.
5. *Ibid.*, p. 321.

LES PERSÉCUTIONS RELIGIEUSES

A L'ÉPOQUE DE R. YOHANAN B. NAPPACHA

La littérature rabbinique est si riche en informations historiques qu'on n'a pas beaucoup de peine à recueillir, tant dans la Halacha que dans l'Agada, d'importantes données qui méritent examen. Le babylonien Rabba parle d'une épître envoyée par R. Isaac b. Jacob b. Giouri au nom de R. Yohanan et ajoute : « Il y avait une persécution religieuse et l'on manda de Palestine qu'on avait reporté le jour du Kippour au samedi suivant. » Quand R. Abin et les autres pèlerins revinrent de Palestine, ils confirmèrent les paroles de Rabba[1]. Graetz place l'époque de cette persécution religieuse dans les débuts du règne de l'empereur Constantin. « Mais Abaï, dit-il, mourut en 336, de sorte que la première comme la seconde émigration n'ont pu avoir lieu plus tard que dans les deux premières années du règne de Constantin. Celui-ci doit donc, dès ses débuts, avoir fait subir aux Juifs une cruelle persécution (v. *Houllin*, 101 *b*)[2]. » Zacharias Frankel fait un pas de plus et place le moment de la persécution à l'époque de Gallus. Selon lui, le récit de j. *Schebiit*, 35 *a*, prouve que le cœur d'Arsenicus n'était pas si méchant que celui de Gallus, qui poussa la tyrannie jusqu'à empêcher les Juifs de jeûner le jour de Kippour, cf. *Houllin*, 101 *b*[3]. J. Halévy[4] critique ces deux opinions et démontre que l'événement n'eut lieu ni sous Constantin, ni sous Gallus, mais avant 279, c'est-à-dire du vivant de R. Yohanan. Halévy fait encore allusion à un autre passage, qui semble prouver que la persécution doit avoir eu rapport avec la fixation du calen-

1. *Houllin*, 101 *b*.
2. *Geschichte*, IV[4], Leipzig, 1908, p. 455.
3. V. *Einleitung in der jerusal. Talmud*, Breslau, 1870, 98 *b*.
4. *Dorot ha-Rischonim*, II[B], p. 314.

drier. R. Hiyya b. Zarnouki et R. Simon b. Yehoçadak[1] se rendaient en *Asie* pour proposer une intercalation. Ils furent rencontrés par R. Simon b. Lakisch, qui se joignit à eux. R. S. b. L. dit : « Je veux aller avec eux et voir comment ils s'acquittent de leur devoir. » Voyant un homme qui labourait, il dit à ses compagnons : « Cet homme est un Cohen et il laboure ! » Ses compagnons répondirent : « Mais il peut dire qu'il est un אגיסטון, c'est-à-dire un travailleur ou un homme de corvée. » Ensuite, ils aperçurent un homme qui taillait la vigne. S. b. Lakisch fit une remarque analogue, et ses compagnons défendirent le travailleur en émettant la supposition qu'il avait taillé la vigne pour entourer le pressoir à olives. Tel est le passage. Il n'est pas facile de voir comment Halévy a pu relier les deux récits. Le voyage des deux docteurs en Asie ne prouve pas que les Romains avaient interdit la fixation du calendrier. Halévy a sûrement pensé que l'Asie était en dehors de la Galilée ou de la Palestine. Mais R. Simon b. Eléazar rapporte que R. Méir, lui aussi, alla en Asie pour y procéder à une intercalation[2]. R. Siméon b. Gamliel parle de son frère qui vit en Asie[3]. Il est bien invraisemblable qu'un membre de la maison du patriarche ait choisi comme résidence fixe un endroit en dehors de la Terre-Sainte. Selon toute vraisemblance, les deux docteurs y furent envoyés pour informer les gens d'Asie de l'intercalation, mais non pour y procéder. On pourrait admettre plutôt que le récit *Sanh.*, 12*a*, vise l'interdiction par les Romains

1. *Sanh.*, 26 *a*. Il y eut deux docteurs de ce nom. L'un vivait au IIe siècle, l'autre au IIIe. S. Klein, *Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas* (*Palästina Studien*, Heft I), Vienne, 1923, p. 36 et 49, prétend que le Simon b. Yehoçadak nommé dans *Semahot*, IV, 11, était le même que Simon b. Kahana nommé dans les sources rabbiniques. Cette identification repose sur une erreur. Selon un récit qu'on trouve avec plusieurs variantes dans la Tosefta, le Babli et le jer. de *Yebamot*, un brigand, avant son exécution, faisait l'aveu suivant : allez dire à la femme de Simon b. Kohen ou Kahana que j'ai tué son mari à son arrivée (ou à mon arrivée) à Loud ! L'incident se place, comme il ressort des sources, à l'époque de R. Juda b. Ilaï. Le deuxième fait est relaté dans *Semahot* comme suit : à la mort de Simon b. Yehoçadak à Loud, son frère Yohanan demanda, et l'on discuta à ce sujet, si le frère, qui était prêtre, pouvait se rendre impur. Cette histoire se passait au temps de R. Tarfon. Si les deux personnages étaient identiques, on n'aurait pas eu besoin de discuter les assertions du brigand. R. Tarfon et d'autres ont dû prendre part aux funérailles. Il ne pouvait pas y avoir doute sur la mort de Simon b. Yehoçadak, qui, selon Klein, serait identique à Simon b. Kahana. De plus, au lieu de מעשה שמת, on devrait lire מעשה שנהרג. Les anciens n'auraient pas laissé passer inaperçu un tel événement relatif à un homme dont les enseignements ont été transmis par R. Yohanan.

2. *Meg.*, 18 *b*, *Tosefta* et *Tossafot Yeb.*, 115 *a*, *s. v.* אמר ר' עקיבא.

3. *B. K.*, 83 *a*; cf. Rapoport, *Erekh Milin*, p. 155.

de procéder à l'intercalation de la néoménie, mais il semble bien, d'après le texte, que l'événement se soit passé du temps de Rabba lui-même, si le texte est correct. Il y est dit expressément que les Romains voulurent interdire l'intercalation, et c'est grâce à un langage secret que les Juifs babyloniens furent informés. L'expression שלחו ליה לרבא est un peu surprenante, on attendrait להכא. Quoi qu'il en soit, nous avons encore un autre passage entièrement méconnu des chercheurs qui a trait à cette persécution religieuse. R. Parnakh disait au nom de R. Yohanan : « En cette année (cf. I Rois, VIII, 65), Israël négligea l'observance du jour de Kippour. Alors ils prirent peur et dirent : Peut-être Israël est-il voué à la destruction ? Alors une « fille de la voix » se fit entendre et leur dit : Vous êtes tous désignés pour la vie du monde futur ! [1] » D'après ce qui a été dit plus haut, nous pouvons nous représenter de façon concrète ce qui donna occasion au prédicateur de chercher à apaiser les esprits de ses auditeurs. De plus, nous nous rendons bien compte des pénibles troubles de conscience qui agitaient la plupart des Juifs de Tibériade, empêchés de célébrer le jour de Kippour selon l'usage. Nous avons là un exemple topique qui nous montre jusqu'à quel point l'historien peut se fier aux récits des écrivains gréco-romains qui racontent tant de belles choses édifiantes sur la sagesse et la tolérance des impérialistes romains.

L'agada de R. Yohanan contient encore une autre allusion à une persécution religieuse qui eut lieu de son temps. A propos du récit du géant Goliath (I Sam., XVII, 16) où il est dit : « Le Philistin s'approchait matin et soir », le maître de Tibériade remarque : c'était pour les détourner (les Israélites) de la lecture du Schema matin et soir [2]. Dans l'expression השכם והערב, l'habile agadiste pouvait facilement trouver une allusion à la lecture biquotidienne du Schema et faire plaisir à ses auditeurs. Si ce propos était le seul témoignage de l'époque concernant l'interdiction de la lecture du Schema au temps du célèbre Amora, on souscrirait du coup à la réputation de subtilité des rabbins. D'après ce passage, R. Yohanan croyait réellement que les contemporains du roi Saül récitaient le Schema matin et soir et furent dérangés dans cette récitation par le géant philistin. Mais nous avons des preuves claires que la lecture du Schema donna lieu à des persécutions

1. *Moed katan*, 9 *a*.
2. *Sota*, 42 *a*.

religieuses. Le *Midrasch Tehillim* (5, 6, éd. Buber, p. 53) cite une prédication d'un certain *R. Yehouda*, qui voit dans Ps., v, 2 une allusion aux quatre royaumes, Babylone, Médie, Grèce et Rome. Pourquoi, demande l'aggadiste, est-il dit à propos d'Edom « mon roi et mon Dieu »? Israël dit devant Dieu : « Combien de persécutions et de décrets cruels les Romains édictent contre nous qui ont pour but de nous arracher ton royaume et ta souveraineté (כדי לבטל מלכותך ואדנותך ממנו), nous n'y avons pas renoncé (ולא בטלנו), au contraire nous allons chaque jour dans les synagogues et les écoles et nous prenons sur nous le royaume de Dieu en disant : Ecoute, Israël, etc. (Deut., vi, 4). Tu agis pour nous, nous agissons pour toi[1] ! » Ce R. Yehouda ne peut, il est vrai, être le même que le Tanna R. Yehouda b. Ilaï, qui avait tant de choses et si émouvantes à raconter sur l'époque des persécutions d'Adrien. En effet, nous ne pouvons produire aucune preuve que, dès le deuxième siècle, on ait journellement, matin et soir, tenu des offices publics. Les premières données à ce sujet remontent au temps de R. Yohanan[2]. Il n'est pas impossible au surplus que ce soit justement cette persécution religieuse qui ait donné le premier élan à l'institution de réunions de prières publiques deux fois par jour. Quoi qu'il en soit, ce R. Yehouda ne peut être le Tanna de ce nom, mais bien un aggadiste du iiie siècle, à savoir R. Yehouda b. Nahmani, contemporain de R. Yohanan et de R. Simon b. Lakisch.

Après avoir essayé de tirer au clair la personnalité du prédicateur, considérons maintenant l'homélie elle-même. Il y parle de persécution et d'ordonnances haineuses décidées par les Romains contre les Juifs pour leur arracher *le royaume et la domination de Dieu*. Il emploie l'expression לבטל ממנו. Le verbe *battel* est souvent employé à propos de la lecture du Schema et de l'Amida. L'aggadiste s'écrie fièrement : ולא בטלנו, à savoir la lecture du Schema (et vraisemblablement la prière), mais nous disons : Schema Israël. Une aggada anonyme, qui appartient sûrement à cette époque, commentant Ps., civ, 12 : « sur eux habitent les oiseaux du ciel », dit : il s'agit des peuples de la terre qui s'assemblent contre Israël pour les obliger à la corvée et les éloigner de leur père au ciel, et, malgré cela, les Juifs ne renoncent pas à lui, ainsi qu'il est dit : entre les branches ils élèvent leur voix, c'est-à-dire ils proclament deux fois par jour l'unité de Dieu et

1. Cf. Cant., ii, 16 ; cf. aussi *Yalkout Makhiri*, éd. Buber, p. 32.
2. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst*, p. 167.

disent : Schema, etc. De ce passage on pourrait inférer que le trouble apporté à la récitation du Schema a consisté en ce que l'on voulait, par de durs et lourds travaux, détourner les Juifs des cérémonies du culte afin de les rendre étrangers à leur Père céleste [1]. Ce fait éclaire un propos de R. Yohanan, qui autrement paraît incompréhensible. Voici le texte : lorsqu'on te cite devant la Βουλή, que le Jourdain soit ton voisin de frontière [2]. R. Yohanan conseillait à ses concitoyens ou à ses collègues de fuir du côté oriental du Jourdain aussitôt qu'on mentionnait leur nom chez le magistrat, car cette mention honorifique avait pour conséquence d'onéreuses et gênantes obligations. On ne pouvait y échapper qu'en fuyant Tibériade ou Séphoris pour se rendre de l'autre côté de la mer galiléenne. La pire conséquence de cette « mention », c'est qu'on était dérangé dans ses exercices religieux. Un autre témoignage de ce temps, qui nous fait entendre un écho de l'état d'âme des Juifs au IIIe siècle, se retrouve dans une conférence entre Adrien et ses conseillers secrets. Adrien voudrait apprendre de ses sagaces conseillers quel mérite donne à ce peuple, persécuté et opprimé, la force de braver toutes les calamités et de supporter héroïquement les soucis du temps. Les sages alors donnent l'explication suivante : il y a parmi les Juifs des hommes pieux et intègres qui mettent leur plus haute satisfaction et voient la plus sainte dignité de leur vie à s'occuper de la Tora. Tant qu'il y a de tels hommes parmi eux, on ne peut venir à bout des Juifs. Là-dessus Adrien édicta que tous les Juifs devaient fournir la corvée pour être ainsi tenus éloignés de l'accomplissement des préceptes [3].

A ces persécutions font allusion encore les propos aggadiques suivants : un aggadiste anonyme dit : « Quoique *nous soyons faibles*, nous espérons quand même et nous implorons l'aide de Dieu journellement et nous assumons le royaume de Dieu deux fois par jour et disons : Schema, etc.[4]. » L'important dans cette prédication, c'est sans doute l'expression « nous sommes faibles », c'est-à-dire affaiblis par la dure corvée qui pèse sur nous. Elle nous empêche de réciter le Schema ; malgré cela, nous n'avons pas négligé l'accomplissement de ce précepte. Un deuxième maître [5] fait dire à la communauté d'Israël, après avoir indiqué

1. *M. Ps.*, CIV, 10 (éd. Buber, p. 443).
2. Jer. *M. K.*, II, 3 ; jer. *Sanh.*, VIII, 2.
3. *Midr. Ps.*, XII, 1 (éd. Buber, p. 104).
4. *Gen. R.*, XX, 10 ; *Cant. R.*, VII, 16.
5. *Deut. R.*, II, 23.

que Dieu a ouvert tous les sept cieux devant Israël pour leur apprendre qu'il n'y a pas de second Dieu : « Maître du monde, qui ai-je au ciel hormis Toi ? De même que je n'ai au ciel que Toi, de même je ne veux avoir que Toi sur terre. De même que je ne place à côté de Toi (ou ne t'associe) aucun autre Dieu au ciel, de même sur terre. Mais je vais chaque jour dans les synagogues et y rends témoignage pour Toi qu'il n'y a point d'autre Dieu, et j'y dis : Schema, etc. » Sous ce point de vue, on peut aussi mieux apprécier un propos de *R. Samuel b. Nahmani*, rapporté en son nom par R. Berachia et R. Helbo : « Voilà pourquoi, dit le célèbre aggadiste, Israël fréquente le synagogue tôt le matin et tard le soir et dit : Schema Israël, notre père de la double caverne, ce que tu nous as recommandé sur ton lit de mort est toujours en usage parmi nous, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un [1]. » C'est en ces termes fort émouvants que R. Samuel b. Nahmani, qui a vécu la persécution religieuse, essaie de faire mieux comprendre à ses auditeurs l'institution de la visite biquotidienne à la synagogue, conséquence de la persécution. *R. Lévi*, un autre contemporain de R. Yohanan, voit dans les mots את כל המצוה הזאת (Deut., XI, 22) une allusion à la récitation du Schema [2]. Le même cherche à établir homilétiquement un lien entre le Schema et le Décalogue [3]. Ces efforts de l'aggadiste doivent se comprendre comme des exhortations et des encouragements aux Juifs souffrant de cruelles persécutions à ne pas négliger pour cela la récitation du Schema. Il me semble voir encore une allusion à cette persécution dans un troisième mot de R. Lévi. Il remarque, à propos de Gen., XVIII, 1, que ישב est d'orthographe défective : Abraham voulait se lever, mais Dieu lui dit : Reste donc assis, ce sera un signe pour tes fils qu'ils aillent dans les synagogues et les écoles dire le Schema et faire la prière, eux assis et moi debout [4]. La coutume de réciter le Schema assis ne correspond pas au rite palestinien. Les Babyloniens récitaient le Schema assis, les Palestiniens debout [5]. Il est plus qu'invraisemblable que

1. *Gen. R.*, XCVIII, 4.
2. *Deut. R.*, IV, 4.
3. Jer. *Ber.*, 6 *b* ; *Lév. R.*, XXIV, 5.
4. *M. Ps.*, XXII, 19 ; *Gen. R.*, XLVIII, 7 ; *Pesikta*, éd. Buber, 48 *b* ; *M. Cant.*, 2, דומה דודי.
5. Voir la littérature à ce sujet chez Joel Müller, *Hillouf Minhagim*, Vienne, 1878, p. 10, n° 1. Nous avons un cas analogue dans une Consultation du Gaon Sar-Schalom (v. plus loin) qui affirme que le ministre officiant récitait le Schema *debout* durant la persécution. D'après l'usage babylonien, on lisait le Schema *assis*. Dans le dire de R. Lévi, c'est justement l'inverse.

R. Lévi, en fonction à Tibériade, contredît ou ignorât ainsi absolument l'usage palestinien. De plus, il n'y a point de rite qui autorisât à réciter la *Amida* assis. La chose s'explique fort aisément si l'on admet que R. Lévi vise la récitation du Schema et de la Amida pendant le temps de persécution. Pour tromper les espions et les surveillants, ces prières, qui, en d'autres temps, se disaient debout, étaient maintenant récitées assis. Une homélie de *R. Acha* a trait au même fait [1]. Un roi se fâcha un jour contre ses serviteurs et les retint en prison. Que fit le roi? Il prit ses conseillers et ses serviteurs. Il se rendit avec eux à la prison et écouta ce que les prisonniers disaient. Il entendit ces paroles : Notre maître, le roi, est notre orgueil, il est notre vie ; puisse-t-il ne rien manquer à notre seigneur le roi ! Alors il leur dit : mes fils, élevez haut votre voix, afin que vos compagnons l'entendent aussi. Il en va de même pour Israël. Durant six jours ils sont absorbés par leur travail. Le sabbat, ils vont de bon matin à la synagogue, lisent le Schema, prient, lisent la Tora et le morceau des prophètes. Dieu leur dit : « Elevez votre voix, que vos compagnons vous entendent. Les compagnons sont les anges. Prenez garde de ne pas avoir l'un pour l'autre d'inimitié, d'envie, de ne vous point quereller ou injurier afin que les anges au ciel ne disent pas devant Dieu : Maître du monde, Israël ne s'occupe pas de la Tora que tu leur as donnée, car il règne parmi eux l'hostilité, l'envie, la haine et la querelle. » Telle est cette homélie. La parabole, comme l'application qui en est faite, soulève plus d'une difficulté particulière. Qui est l'aggadiste et qui est son rapporteur? D'après notre texte, l'un est R. Acha et l'autre R. Nathan. R. Acha appartenait au cercle de R. Zeïra, élève de R. Yohanan à Tibériade. Il est frappant que R. Acha ne parle que de l'office du matin le sabbat au lieu de faire allusion au double office public quotidien, dont nous avons montré qu'il était déjà en plein usage antérieurement. En second lieu, il est à remarquer que Dieu recommande à Israël d'élever haut la voix et de ne pas réciter le Schema trop bas. Troisièmement, Israël, durant les six jours de travail, n'a pas de temps à consacrer aux exercices édifiants du culte divin. Quatrièmement, la comparaison avec les serviteurs mis en prison ou au cachot paraît bien faire supposer que des circonstances de ce genre se produisaient en Israël. En raison de ces difficultés, il serait peut-être à propos d'intervertir les noms

1. *Cant. R.*, VIII, 15.

de l'homéliste et du rapporteur. Le premier serait R. Nathan, c'est-à-dire R. Jonathan ben Eliézer, et le second R. Acha. Il existe ailleurs encore des relations entre les deux maîtres qui, toutefois, n'ont pas été rapprochés autrement dans la vie[1]. La sévère ordonnance sur la corvée des Juifs remonterait donc même à l'époque de R. Jonathan. De son temps, on ne connaissait que l'office public du sabbat et non le double office journalier, dont il est si souvent question dans les sources ultérieures. En raison de cette persécution, le culte ne se célébrait, d'ailleurs, qu'à voix basse, dans le silence. Mais il ne faut pas négliger non plus de noter que le maître de Sepphoris exhorte à la concorde et à l'amour, à la paix et à la tolérance. Aussi bien, la discorde, en présence d'un danger extérieur, pouvait entraîner des conséquences funestes.

La plupart des aggadistes parlent, en rapport avec les persécutions, d'une récitation du Schema deux fois par jour, la plupart du temps dans les synagogues et les écoles, mais, dans bien des cas, cette indication manque. Sur Lam., I, 14 : ils sont montés sur mon cou, le Midrasch remarque : quoiqu'ils (les royaumes) soient montés sur mon cou, je proclame cependant l'unité de Dieu deux fois par jour et je dis Schema, etc.[2]. R. Yohanan termine une de ses prédications qui traitait des persécutions de son temps et des sarcasmes de ses contemporains non-juifs à cause de la réprobation d'Israël, par ces mots : « Malgré cela, j'espère en lui et je dis Schema[3]. » Il finit de même une autre homélie dont le thème est l'idolâtrie païenne[4]. Il faut sans doute attribuer aux événements de ce temps le fait que R. Yohanan s'occupe avec tant d'insistance de la grande valeur religieuse et du mérite de la récitation du Schema[5]. Dans une légende[6] qui a une grande importance pour l'histoire du temps, on lit : R. Yannaï et R. Yohanan étaient assis à Tibériade. Au même endroit, à la porte, étaient assis deux astrologues. Ils remarquèrent deux Juifs qui allaient à leur travail. Les astrologues dirent : « Ces deux Juifs sortent de la ville, mais n'y rentreront pas, car un serpent les tuera. » R. Yannaï et R. Yohanan entendirent ces paroles. Que firent-ils ? Ils s'assirent à l'entrée principale de la ville pour observer si les deux Juifs reviendraient

1. Jer. *Sabbat*, 9 *b*.
2. *Midr. Lam.*, I, 44 ; éd. Buber, p. 78.
3. *Ibid.*, III, 19 ; éd. Buber, p. 132 ; *Pes. de R. K.*, p. 139 ; *Pes. r.*, ch. XXI.
4. *Ibid.*, III, 22 ; éd. Buber, p. 133.
5. *Menahot*, 99 *b*, au nom de R. Simon b. Yohaï.
6. *Tanhouma* sur *Schofetim*, éd. Francfort-s.-O., 268 *a*.

ou non. Et ils revinrent. Quand R. Yannaï et R. Yohanan virent les deux Juifs, ils dirent aux astrologues : n'avez-vous pas dit que ces deux hommes sortiraient bien, mais ne reviendraient pas, parce qu'un serpent les mordrait? Les astrologues répondirent : oui, nous l'avons dit! Alors R. Yannaï et R. Yohanan s'écrièrent : les hommes sont cependant revenus! Les astrologues considérèrent les revenants et demandèrent : « Qu'avez-vous donc fait aujourd'hui? Les hommes répliquèrent : Nous n'avons rien fait de particulier! Nous avons, comme de coutume, récité le Schema et prié. Les astrologues là-dessus firent la réflexion : Vous êtes des Juifs, l'astrologie ne peut donc vous faire aucun mal! » La tendance de cette légende n'a guère besoin d'éclaircissement. A une époque de persécution, on voulait démontrer au peuple que l'accomplissement de ce précepte préserve de la mort.

R. Abraham b. Nathan de Lunel donne, dans *Ha-Manhig* (Berlin, 1856), p. 30*a*, n° 43, l'information suivante : La raison de l'usage de réciter la « Grande Kedouscha » pendant la prière de Moussaf le sabbat et les jours de fête m'a été fournie par la tradition suivante : c'est qu'on avait édicté une ordonnance qui devait leur interdire la récitation du Schema matin et soir, comme dans l'histoire du philistin Goliath, où il est dit : Et le philistin s'approchait matin et soir. Les sages expliquent cette phrase en l'appliquant au décret qui devait empêcher les Juifs de dire le Schema matin et soir. Alors les sages ordonnèrent d'intercaler le Schema dans la prière de Moussaf (lire במוסף au lieu de בסוף). La supposition ou la tradition du grand liturgiste est très digne d'attention. On verra par ce qui suit si elle répond à la vérité. Mais il faut d'abord étudier les autres passages de la littérature rabbinique relatifs aux intercalations du Schema dans l'ordre des prières et en indiquer les raisons. L'histoire de la Kedouscha dans la liturgie a aussi quelque rapport avec le sujet.

Occupons-nous d'abord de la première question. A côté de la récitation du Schema matin et soir, nos rituels connaissent encore 1° celle qui a lieu à la sortie de la Loi le sabbat et les jours de fête ; 2° le Schema dans la Kedouscha aux mêmes jours ; 3° avant *Baroukh schéamar* ; 4° après le cantique de la Mer Rouge ; 5° après Neïla à Kippour. Ces cinq intercalations nous permettent de mieux comprendre la longue lutte menée par Israël en faveur de l'Unité de Dieu. La première est mentionnée d'abord dans le traité *Soferim*, XIV, 8. Celui qui lit l'Haftara dans les Prophètes récite le Schema. De quel Schema est-il ici question? Du Schema

de la sortie de la Loi. A en juger par les termes employés, le Maftir récite le Schema au moment d'exposer la Loi. Ce passage est cité aussi dans la Mischna de *Meguilla* (p. 24 *a*). Mais la Mischna ne dit mot de la récitation du Schema au moment de lever le rouleau de la Tora. L'introduction de cet usage, d'après R. Yosé b. Hanina, est due au souci de stimuler le zèle du Maftir (jer. *Meg.*, IV, 6). R. Papa et Rabba b. Simi, deux babyloniens, donnent comme fondement à cet usage l'un d'honorer le Maftir, l'autre d'éviter les disputes. Raschi et Tour comprennent la Mischna, sans se préoccuper du traité *Soferim*, comme ayant trait aux bénédictions précédant et suivant la récitation du Schema. *Mahzor Vitry*, p. 156, *Manhig*, p. 27 *a*, *Tour*, *Orah Hayim*, § 222, ne connaissent pas la récitation du Schema avant l'exposition de la Loi. L'auteur des *Schibboulé ha-Léket* rapporte que son frère *R. Abraham* voulait introduire le Schema avant l'exposition de la Loi en se fondant sur le traité *Soferim*. Mais l'innovation n'a pas rencontré l'assentiment général. R. Cédékia b. Abraham mentionne cependant qu'elle se trouve dans les livres de prières pour les trois fêtes de pèlerinage. R. Eisak Tyrnau connaît l'usage tel qu'il existe encore de nos jours dans le rite aschkenazi. Mais le rite sefardi ne l'a jamais adopté. Cette divergence de rites était de celles qui devaient donner à réfléchir aux visiteurs des deux synagogues. Il est constant que la Mischna entend par פורס על שמע autre chose que ne fait le traité *Soferim*. Les lacunes de notre tradition ne permettent que de conjecturer, sans pouvoir le prouver, que cette introduction du Schema peut être due à des persécutions religieuses. L'analogie dans l'histoire de ces sortes d'intercalations peut également venir à l'appui de l'hypothèse. Car, pour l'intercalation dans la Kedouscha, nous avons des informations positives. Le Gaon Sar Schalom écrit dans une Consultation, qui malheureusement ne nous est pas parvenue sans fautes, qu'on avait interdit à Israël de dire le Schema ; c'est pourquoi le ministre-officiant le disait debout, à voix basse, tant la semaine que le sabbat. Après la persécution, on l'a introduit dans la Kedouscha de Moussaf comme souvenir de cette époque [1]. Cette Consultation est reproduite avec quelques variantes dans les écrits appartenant à l'école de Raschi, ainsi dans le *Mahzor Vitry*, §§ 108, 128, et dans le *Pardès*, 5 *d*. Dans ce dernier ouvrage, la persécution est reportée à l'époque chrétienne et attribuée aux

1. *Séder R. Amram.*

disciples de Jésus. L'information du Gaon est corroborée par une indication de Yehoudaï Gaon [1]. Selon lui, la persécution a eu lieu en Palestine, mais on ne nous dit pas quand ni par qui. D'après une troisième source gaonique, celle de l'auteur du *Schibboulé ha-Léket*, le Schema dans la Kedouscha contient une allusion à la persécution religieuse du roi de Perse Yezdegerd, qui eut lieu à l'époque de R. Nahman b. R. Houna. Yezdegerd avait interdit la récitation du Schema. *Seder Tannaim we-Amoraïm* raconte aussi une persécution religieuse sous ce roi, mais là il est question de l'interdiction de fêter le sabbat (*Mahzor Vitry*, p. 483). D'après cela, la persécution aurait eu lieu non en Palestine, mais en Babylonie, et vers 455. Mais il semble qu'il y ait là une confusion entre le sabbat et la récitation du Schema. Et puis, si l'intercalation était d'origine babylonienne, l'opposition et l'ignorance partielle de cet usage seraient difficiles à comprendre (v. *R. É. J.*, t. LXXIII, p. 98).

La troisième intercalation du Schema, avant *Barouch schéamar*, est rattachée à une persécution analogue par R. Benjamin, frère de Cédékia, dans son *Schibboulè ha-Léket*, d'après *Séder Elia Rabba*, ch. XIX. Des auteurs postérieurs, comme R. Nathan b. Yehouda, auteur de l'ouvrage *Ha-Mahkim*, donnent une explication rationaliste, qui ne peut certainement être la véritable. Le *Siddour* de R. Amram connaît cet usage (p. 2*b*).

L'usage de réciter le Schema après la prière de Néïla, à Kippour, apparaît déjà dans le *Mahzor Vitry*, p. 395. Graetz (*M. G. W. J.*, 1887, p. 551) pense qu'il n'y a pas trace dans les Talmuds d'une interdiction de réciter le Schema, de sorte que cette interdiction n'a pu être édictée qu'à une époque post-talmudique. Nous croyons avoir démontré qu'elle existait déjà au temps de R. Yohanan. Mais elle fut renouvelée dans la suite. Nous voyons que païens et chrétiens, Perses et Byzantins avaient cru, les uns comme les autres, que l'abandon du Schema servirait grandement leur propagande religieuse parmi les Juifs. Mais l'idéalisme juif se montra bien plus efficace que les efforts réunis des païens, des chrétiens et des mages.

A. Marmorstein.

1. V. Ginzberg, *Geonica*, II, 50-51.

CATALOGUE D'ACTES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

(SUITE[1])

3045. — Jaime II mande au baile général de Catalogne et au baile particulier de Barcelone de ne pas laisser infliger de saisie de marchandises aux Juifs ou Juives de la cité qui vendent dans leurs boutiques de la soie ou des objets de soie, sous prétexte de tribut, quête royale ou créance particulière, pourvu que les biens meubles des débiteurs répondent du montant de leur dette. — **Lérida, 6 septembre 1316.**

Reg. 213, f° 208 v°.

3046. — Jaime II mande au baile de Catalogne et au baile de Barcelone qu'à la requête de la communauté juive de la cité, qui se trouvait dans la nécessité d'imposer une « cise » pour le paiement des dettes communes, il a autorisé cette aljama à lever pendant cinq ans les taxes suivantes : 1° intérêt de 4 deniers par 20 sous pour les arrérages ; 2° intérêt de 2 deniers seulement pour un prêt sur gage sans charte ; 3° cinq sous de droit par 6 kaffis de marchandises vendues par des Juifs étrangers ; 4° un denier par livre de viande pour tout acheteur juif ; 5° deux deniers par 40 deniers d'achat de froment ; 6° deux deniers par quartière de pain ; 7° deux deniers par livre pour toute marchandise achetée par un commerçant juif ; 8° deux deniers par livre pour tout transport de marchandise d'un lieu à un autre ; 9° deux deniers par livre pour tout achat fait à Barcelone ; 10° six deniers par canne de drap, douze deniers si l'étoffe vaut plus de 25 sous la canne ; 11° quatre deniers pour l'achat d'un vêtement ou d'un voile, un denier si l'article vaut moins de

1. Voir *Revue des Etudes juives*, t. LXXIII, p. 195 ; t. LXXV, p. 140 et t. LXXVI, p. 58 et 183.

cinq sous ; 12° une maille pour une paire de savates achetée six deniers ; 13° une maille pour une somade ou charge de bois ou de charbon ; 14° sur tout boutiquier Juif : pour chaque quarte d'huile qu'il achète, une maille ; pour chaque quarte de noix, noisettes, amandes et fèves, 2 deniers ; pour une livre de fromage, 2 mailles ; pour un quintal de miel, 4 deniers. — **Lérida, 9 septembre 1316.**

Reg. 213, f° 209. — Voir règlement additionnel du 26 novembre 1317 (Reg. 215, f°s 186 v°-187 v°).

3047. — Jaime II, considérant que David Azcarell, courtier juif à Lérida, tenait en dépôt des biens meubles de provenance chrétienne et que ces gages courraient le risque d'être endommagés si le dépositaire venait à être frappé de saisie, accorde audit courtier des lettres de non solidarité. — **Même date.**

Reg. 213, f° 216 v°.

3048. — Octroi de lettres de non solidarité à Jucef Maçana, Juif de Lérida. — **Lérida, 13 septembre 1316.**

Reg. 213, f°s 228 v°-229.

3049. — Lettres de non solidarité à Astrug Trigo, Juif de la cité de Saragosse, et aux membres de sa famille qui vivent avec lui dans la même maison. — **Saragosse, 6 novembre 1316.**

Reg. 213, f° 263 v°.

3050. — Açach Cellud, Juif de Calatayud, chargé de juger les différends entre plaideurs juifs et chrétiens, demandait à être relevé de ses fonctions à la suite d'un conflit qui s'était élevé entre membres de son aljama. Jaime II mande à l'aljama juive de Calatayud de ne pas écarter à l'avenir ledit Açach de l'office de juge, car il a la réputation de bien remplir cette charge. — **Saragosse, 9 novembre 1316.**

Reg. 213, f° 239.

3051. — Expédition à l'aljama juive de Daroca du statut additionnel sur le prêt à intérêt. — **Saragosse, 18 novembre 1316.**

Reg. 211, f° 303.

3052. — Jaime II, considérant que le Juif Assach Arruet est indigent et qu'il emploie son temps à soigner le lion royal de Saragosse, mande aux adélantades et à l'aljama des Juifs de cette ville de ne pas imposer ledit Assach pendant tout le temps qu'il s'occupera de son lion. — **Même date.**

Reg. 213, f° 248 v°. — Un acte du 28 septembre 1325 ajoute : « et durant sa vie » (reg. 227, f° 234 v°).

3053. — Expédition à l'aljama juive de Saragosse du statut additionnel sur le prêt à intérêt. — **Saragosse, 22 novembre 1316.**

Reg. 211, f° 303.

3054. — Rémission royale à Domingo Nuevolos, inculpé de la mort de Genton, fils de Muça Avençalema, tailleur juif de Téruel. — **Même date.**

Reg. 213, f° 249.

3055. — A la prière de l'infant don Jaime, son fils aîné, Jaime II voulant favoriser Mosse Avenhalaut, Açach Avenhalaut et leurs enfants, ainsi que les fils et la veuve, Solem, d'Ismael Avenhalaut, père du second, en les désolidarisant des autres contribuables juifs de Calatayud, leur concède la faculté, pendant huit ans, d'être taxés séparément, de sorte que leur quote-part, soit le dixième de la somme imposée sur leur aljama. Pendant tout ce temps, ils ne seront pas tenus de déclarer leurs biens par sol et livre, ni obligés de se conformer aux tacanes et ordonnances de l'aljama, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — **Saragosse, 22 novembre 1316.**

Reg. 213, f° 250 v°.

3056. — Jaime II informe les adénantades de l'aljama juive de Saragosse qu'il dispense pour un an de tout office judaïque Jahuda Golluf, absorbé par la tutelle de ses neveux. — **Même date.**

Reg. 213, f° 253.

3057. — Jaime II autorise l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, à tenir dans la cité de Balaguer 50 ménages juifs, dans le lieu d'Agrimunt 40, dans celui de Ponts 12, à Castelló de Farfaña (dans la vicomté d'Ager) 12, y compris les familles qui résident déjà dans ces localités. Néanmoins, les Juifs royaux de Lérida et des autres villes pourront contraindre ces ménages juifs à supporter leur part des impôts et taxes. — **Saragosse, 29 novembre 1316.**

Reg. 213, f°s 258-259.

3058. — Rémission royale, moyennant 2000 sous à des Juifs d'Uncastillo, inculpés d'avoir imposé une tacane et des règlements, d'avoir exigé la prestation de serments, au préjudice des droits du roi, et de leur aljama. Condamnés à 8000 sous d'amende, lesdits Juifs avaient fait appel au roi, qui, tout en rapportant la sentence, avait annulé le règlement comme préjudiciable à sa juridiction. Les Juifs Jucef Affrangi, Genton de Murcie et Bita Fixel avaient composé pour 1000 sous de Jaca. — **Saragosse, 6 décembre 1316.**

Reg. 213, f° 265.

3059. — Jaime II avait accordé divers privilèges à Me Vidal, médecin juif de Barcelone, notamment que son domestique sarrasin, « trotier », ne pourrait-être appréhendé ni détenu. Il concède, en outre, à son fils Roven Vidal la survivance des mêmes privilèges après la mort de son père. — **Tortose, 18 décembre 1316.**

Reg. 213, f° 267.

3060. — Sur les prières de noble don Juán, fils de l'infant Emmanuel et de l'infante Constance, fille du roi, Jaime II accorde sa rémission à Miguel Garcés de Castellot, inculpé de la mort de Mosse Avendin, Juif d'Oriola. — **Tortose, 19 décembre 1316.**

Reg. 213, f°s 269 v°-270.

3061. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale à Samuel de Forn, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 10 février 1316/7.**

Reg. 213, f° 289.

3062. — Semblable concession au Juif barcelonais Issach Lobell. — **Même date.**

Reg. 214, f° 39.

3063. — Sur l'intervention de l'infant don Jaime, le roi Jaime II concède au Juif barcelonais Salamon Maymó, serviteur ou domestique de l'infant, des lettres de non solidarité fiscale. — **Barcelone, 20 février 1316/7.**

Reg. 214, f°s 62 v°-63.

3064. — Mandement de Jaime II au baile général et aux autres officiaux du royaume de Valence; par lequel, accédant à la requête de l'aljama juive de Valence, le roi autorise cette communauté à déroger au principe de l'inégibilité triennale des adénantades et secrétaires sortants, en considération de ce fait que peu de Juifs valenciains sont susceptibles d'être nommés à ces fonctions communes. — **Barcelone, 12 mars 1316/7.**

Reg. 214, f° 23.

3065. — Rémission royale, moyennant mille sous barcelonais, à Jucef Açuçi et à Falcho, fils de Mosse Lulau, habitants juifs de Valence, inculpés du meurtre d'Orocara, veuve de Sauton Anania, leur coreligionnaire et concitoyenne. — **Barcelone, 16 avril 1317.**

Reg. 214, f° 45.

3066. — A la requête des Juifs d'Alagón, des modifications sont apportées à l'ordonnance royale du 1er juillet 1307 touchant les modalités du prêt à intérêt prescrites à tous les Juifs de la couronne d'Aragon. — **Lérida, 6 juin 1317.**

Reg. 214, f°s 92 v°-93 v°.

3067. — Jaime II rappelle au baile de Lérida son mandement du 16 novembre 1314. Malgré la défense royale de ne pas infliger de saisie ni de fermeture de boutique aux Juifs de Lérida, le baile persistait à « pignorer » les marchandises soit au moment de leur livraison aux boutiquiers, soit lors de leur pesage au poids de Lérida ou à l'instant même de leur mise en vente sur la place du marché. — **Lérida, 8 juin 1317.**

Reg. 214, f°s 118 v°-119.

3068. — Jaime II informe le justice, le portier et le mérine de Tarazona qu'il autorise, jusqu'à la fin de septembre, les Juifs de la ville et de la collecte de Tarazona, qui ne récoltent pas de vin pour leur consommation familiale, à s'approvisionner de cette marchandise hors des limites de leur circonscription. — **Lérida, 9 juin 1317.**

Reg. 214, f° 103 v°.

3069. — Jaime II mande à la communauté juive de Lérida d'observer le privilège accordé à l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, touchant l'établissement de six familles juives au lieu d'Albesa. — **Lérida, 13 juin 1317.**

Reg. 214, f°s 102 v°-103.

3070. — Jaime II, ayant appris que les secrétaires et l'aljama des Juifs de Lérida voulaient contraindre les Juifs de l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, à contribuer avec eux aux tailles et aux remboursements d'emprunts de leur communauté, mande aux représentants de l'aljama juive de Lérida de renoncer à leurs poursuites, les Juifs tributaires de l'infant n'étant pas tenus de contribuer avec leurs coreligionnaires de Lérida. — **Lérida, 13 juin 1317.**

Reg. 214, f° 103 v°.

3071. — Açach Abenaçaya, Juif de Lérida, n'ayant pas comparu, pour coups et blessures portés à son coreligionnaire et concitoyen Bonanat Analazar, dans le délai de vingt jours, avait été déclaré contumax. Jaime II informe le baile de Lérida qu'il remet ce contumace à l'inculpé et charge la bailie de procéder en cette affaire. — **Lérida, 8 juillet 1317.**

Reg. 214, f°s 126 v°-127.

3072. — Açach Avingabay, autre Juif de Lérida, inculpé du meurtre de Juceffon de Balaguer, Juif de la même ville, bénéficie d'une semblable rémission de contumace, pourvu qu'il se mette au pouvoir du baile de sa résidence. — **Lérida, 9 août 1317.**

Reg. 214, f° 144 v°.

3073. — Jaime II concède à Benjamin Mucacil, Juif de Lérida, des lettres de non-solidarité fiscale. — **Lérida, 18 août 1317.**

Reg. 214, f°s 145 v°-146.

3074. — Débiteurs par actes publics à l'égard de créanciers chrétiens, le Juif de Huesca Abrahim Aborrabe, sa femme et sa fille avaient quitté la ville avant de s'être libérés de leurs dettes. Menacés de saisie, ils ont fait connaître au roi qu'ils étaient prêts à revenir à Huesca et à rembourser leurs créanciers. Jaime II leur concède de pouvoir réintégrer leur domicile jusqu'à la Noël, dernier délai. Il mande en même temps au justice de Huesca de surseoir à la vente de leurs biens jusqu'à l'expiration du délai fixé. — **Huesca, 31 août 1317.**

Reg. 214, f° 147.

3075. — En raison des obligations de son art de guérir, Omer Tahuyl, médecin juif de Valence, est déclaré exempt de tout office d'aljama. — **Valence, 17 novembre 1317.**

Reg. 215, f° 185 v°.

3076. — Les délégués des Juifs de Barcelone ayant décidé, pour amortir leurs dettes communes, de procéder à une « cise », Jaime II transmet au baile général de Catalogne et au baile de Barcelone les dispositifs arrêtés pour cet impôt. — **Valence, 26 novembre 1317.**

Reg. 215, f°s 186 v°-187 v°, règlement en langue catalane.

3077. — Jaime II proroge de Noël jusqu'à Pâques le terme du délai imparti au Juif Abrahim Aborrabe, à sa femme et à sa fille pour rentrer à Huesca. — **Valence, 12 décembre 1317.**

Reg. 215, f°s 200 v°-201.

3078. — Jaime II mande au justice, aux jurés et au conseil d'Almudebar de ne pas s'opposer plus longtemps à ce que Vidal Abull, Juif de Huesca, fasse transporter d'Almudebar à son domicile 60 caffices de froment et 60 caffices d'orge pour sa consommation familiale et le payement de ses contributions diverses. — **Valence, 4 janvier 1317/8.**

Reg. 215, f°s 214 v°-215.

3079. — Jaime II, accédant à la supplique des frères Içach et Abraffim Abnayub, Juifs de l'aljama de Valence, les dispense pendant trois ans de l'obligation d'exercer aucune charge d'adénantade ou de secrétaire. — **Valence, 8 janvier 1317/8.**

Reg. 215, f° 215 v°.

3080. — Semblable dispense est accordée pour une durée illimitée à Juceff Abnayo, fils de feu Jaffudan, Juif de Valence. — **Même date.**

Reg. 215, f° 222.

3081. — Jaime II concède en perpétuelle emphytéose à Jaffuda Acdarra, Juif de Valence, et à toute sa descendance, à charge de deux morabotins alfonsins d'or de cens, l'office de notaire (*scribanie*) de l'aljama juive de Valence, c'est-à-dire le monopole d'écrire ou de faire écrire tous les actes hébraïques de sa résidence. — **Valence, 27 février 1317/8.**

Reg. 232, f° 352 v°.

3082. — Jaime II, considérant que, par charte donnée à Huesca le 18 janvier 1262/3, le roi Jaime Ier avait reçu sous son guidage et sauvegarde le Juif de Huesca Açach de Infantes et ses enfants, qu'il mettait par ce moyen à l'abri de toute tacane ou alatme, renouvelle le même privilège aux enfants du Juif décédé, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — **Valence, 3 mars 1317/8.**

Reg. 215, f° 243.

3083. — Jaime II mande au baile général du royaume de Valence de ne pas permettre que le médecin juif de Valence Abraffim Tauhuyl, fils du médecin Omer, puisse être contraint à exercer les fonctions d'aljama dont il a été officiellement dispensé. — **Valence, 8 mars 1317/8.**

Reg. 215, f° 254 v°.

3084. — Rémission royale, moyennant la composition de 2.000 sous réaux de Valence, au courtier juif de cette ville Abrahim Camis, inculpé de spéculation, de coups et blessure, d'adultère et de tentative de viol. Ce courtier retenait par devers lui, au plus bas prix possible, les marchandises qui lui étaient confiées en simulant une vente à un autre intermédiaire. Pour augmenter son bénéfice, il déclarait toujours un prix de vente inférieur au prix réel. Si un chrétien voulait obtenir mainlevée d'un prêt à intérêt par la remise d'un gage, notre courtier feignait la mainlevée, puis vendait l'objet remis en gage, et, lorsque son débiteur chrétien lui proposait de racheter l'objet, il lui répondait avec aplomb que l'homme à qui il l'avait remis l'avait déjà vendu. De plus, le même courtier avait fait frapper quelques-uns de ses coreligionnaires dans le but de les tuer. Il avait pris pour amie une Juive enlevée à son mari. Il avait enfin tenté de violer une autre Juive dans un établissement de bains de Valence. — **Valence, 21 mars 1317/8.**

Reg. 215, f°s 268 v°–269.

3085. — Octroi royal de lettres de non solidarité fiscale à Abrafim Actuet, Juif de Valence. — **Tortose, 10 avril 1318.**

Reg. 216, f° 14.

3086. — Sur production d'une charte royale datée de Huesca, 15 mai 1304, et confirmative d'un acte donné par Pedro II à Lérida le 3 décembre

1207 en faveur de l'aljama juive de Huesca, Jaime II, accédant à la supplique de cette communauté qui sollicitait le renouvellement de l'acte en raison de l'usure du sceau qui y était appendu, décide de faire transcrire la charte et de la munir de sa bulle de plomb. — **Tortose, 14 avril 1318.**

Reg. 215, f° 283.

3087. — Mosse de Albarracìn, Juif de Téruel, qui avait été condamné par un jury de quatorze élus de l'aljama et par Jacob Abrepoll, délégué du roi, à une amende de 1.095 sous Jaca et cent morabotins d'or, ayant imploré la clémence royale, Jaime II réduit sa peine à la fraction mensuelle qui lui incombe de l'amende pendant le mois de mai seulement. — **Tortose, 19 avril 1318.**

Reg. 215, f° 285.

3088. — Concession de guidage royal à Bellshom Effrahim, Juif d'Angularis. — **Tortose, 15 mai 1318.**

Reg. 215, f°s 299 v°-300.

3089. — Les Juifs établis dans la cité de Vich ne formaient que dix ménages, redevables chaque année au roi de 500 sous barcelonais de tern pour tout tribut, quête, prestation et service. Aux termes d'une ordonnance édictée par le viguier et le baile de Vich, cette situation ne devait pas être modifiée tant que la population juive de la ville n'atteindrait pas le chiffre de vingt-deux ; à ce moment, les Juifs seraient assujettis à la quête. Supplié d'approuver cette convention, Jaime II mande à l'aljama barcelonaise de ne pas lancer l'alatma contre les Juifs de Vich pour non participation aux quêtes, subsides et tributs, conformément à la convention passée entre la communauté de Barcelone et les Juifs de Vich. — **Tortose, 21 mai 1318.**

Reg. 216, f° 24 v°.

3090. — Se trouvant à Tortose le 17 octobre 1294, Jaime II avait dispensé les Juifs de cette cité de l'obligation de loger les « ricos hombres » ou chevaliers, non plus que les personnages de sa maison ou de la suite de la reine, sauf quand il lui arriverait de séjourner personnellement dans la ville, auquel cas il pourrait faire appel à la garde-robe des Juifs, s'il avait besoin de quelque drap pour sa chambre. Toutefois, comme, cette année, la tenue d'une cour générale à Tortose, en attirant dans la ville un grand concours de personnes, roi de Majorque, nobles, barons, chevaliers et citoyens des villes, avait obligé les Juifs à recevoir sous leurs toits un certain nombre de gentilshommes et à leur prêter des draps de lit, Jaime II délivre aux prestataires des lettres de non préjudice. — **Barcelone, 17 juin 1318.**

Reg. 216, f° 37 v°.

3091. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous barcelonais, au Juif de Lérida Astrug Avincendut. Ce mauvais contribuable avait fait de fausses déclarations. Il s'était rendu coupable de blasphème à l'égard du roi. Enquêteur de l'aljama, il avait laissé des fraudeurs impunis. Au mépris de la çuna, il cohabitait avec une Juive, Bonanata, dont il avait eu une fille. Mosse Alipraerri lui ayant confié sa fille, Astrug avait tenté de la séduire. Il avait, en l'absence d'un official, prononcé la mainlevée, avec les autres adénantades, sur les biens d'Isach Alipraerri, juif de Lérida. Enfin, les officiers de la communauté juive ayant décrété la saisie du coffre de son beau-père Vidal Cabrit, Astrug avait brisé les scellés et vidé le contenu du coffre. — **Barcelone, 12 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 55 v°.

3092. — A la prière d'Astrug Avencendut, bénéficiaire de la précédente rémission, Jaime II absout les répondants qui s'étaient portés caution pour lui au pouvoir du juge. — **Barcelone, 13 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 56.

3093. — Tandis qu'il procédait par voie de saisie contre les Juifs de l'aljama de Calatayud qui n'avaient pas acquitté la peite, Juán Cuchiller avait tué dans la juiverie le nommé Mosse Avenrodrig. L'enquête ayant prouvé que le meurtrier avait été d'abord blessé par sa victime, Jaime II lui accorde sa rémission, — **Barcelone, 20 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 61.

3094. — Jaime II mande au justice, au juge, aux jurés et aux autres officiaux de Calatayud d'observer la précédente grâce. — **Même date.**

Reg. 216, f° 61 v°.

3095. — L'aljama juive de Lérida ayant prié le roi de modifier son ordonnance relative à l'élection des adénantades (Barcelone, 28 août 1315), l'inégibilité triennale des officiers sortants ne pouvant s'accommoder du petit nombre de personnes capables de remplir des fonctions publiques, Jaime II décrète que neuf mandataires seront choisis par le communauté juive, les six adélantades à raison de deux représentants par catégorie de forts, de moyens et de petits contribuables, les trois secrétaires à raison d'un élu par catégorie. — **Barcelone, 4 août 1318.**

Reg. 216, f° 83.

3096. — Jaime II concède aux Juifs de l'aljama et de la collecte de Huesca les garanties suivantes : les délinquants et les criminels ne pourront être soumis à la question ou à la torture sans l'ordre exprès du roi ; tout Juif qui, par ses violences à l'égard d'un chrétien, se sera rendu passible de la peine de mort, deviendra justiciable du justice de Huesca ;

pour les excès moins graves, le juge compétent sera le baile de Huesca. — **Barcelone, 24 août 1318.**

Reg. 216, f° 80 v°.

3097. — Dispositions additionnelles au règlement royal sur l'élection des adénantades et secrétaires de la communauté juive de Lérida : au terme de leur mandat annuel, les six adénantades et les trois secrétaires sortants, en présence du baile royal de la ville, feront choix eux-mêmes de leurs successeurs. — **Barcelone, 27 août 1318.**

Reg. 216, f° 84 v°.

3098. — Jaime II transmet au viguier et au baile de Vich son mandement du 21 mai (voyez plus haut n° 3089), en y apportant cette seule modification : l'aljama de Girone substituée à celle de Barcelone. — **Vich, 3 septembre 1318.**

Reg. 216, f° 86.

3099. — Sauvegarde royale pour services rendus à Jucef Alfavel, interprète juif de Fraga. — **Barcelone, 22 novembre 1318.**

Reg. 216, f° 102 v°.

3100. — Dispense royale au même de porter le signe distinctif que Jaime II a imposé à tous les Juifs de sa terre « ut inter ceteros homines cognoscantur ». — **Même date.**

Reg. 216, f° 102 v°.

3101. — Les Juifs de Barcelone ne pouvaient débiter la viande abattue selon leur rite que dans la rue des Juifs ou à son entrée ; en cas d'infraction, le vendeur encourrait une amende de vingt sous. — **Barcelone, 10 décembre 1318.**

Archives municipales de Barcelone, Libres de crides e ordinacions. — Indiq. : Kayserling, *Les Juifs à Barcelone*, dans *Rev. des Et. juives*, t. XXVIII (1894), p. 110.

3102. — Licence de Jaime II à Salamon Bonafé, Juif de Girone, qui autorise ce dernier, du vivant de sa femme Priçosa, si la loi hébraïque ne s'y oppose pas, à prendre une seconde épouse et à vivre maritalement avec les deux. — **Barcelone, 8 février 1318/9.**

Archives d'Aragon, reg. 216, f° 114.

3103. — A la supplique de sa fille doña Blanca, religieuse (*deodata*) du monastère de Sixena, Jaime II accorde à Cresches Enoch, Juif de Barcelone, des lettres de non-solidarité fiscale. — **Barcelone, 12 février 1318/9.**

Reg. 216, f° 134 v°.

3104. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous barcelonais, à Vidal et Issach de Monells, Juifs de Besalú, héritiers de feu Juceff Ferrer, inculpé d'inceste et de fraude. Le défunt était mort *ab intestat*, sans laisser de descendance légitime. Il avait converti en dépôt des titres de créance. La grâce ne s'applique pas aux transactions avec Alexandrie et l'Egypte si, par hasard, Juceff s'en est rendu coupable. — **Barcelone, 1er mars 1318/9.**

Reg. 216, f° 119 v°.

3105. — Jaime II mande au baile de Besalú de faire mainlevée sur la succession de Juceff Ferrer. — **Même date.**

Reg. 216, f° 119 v°.

3106. — Jaime II fait connaître au baile de Lérida qu'il approuve le nouveau mode d'élection adopté pour les mandataires de la communauté juive de cette ville. Les quatre Juifs élus par l'aljama auront le pouvoir de choisir les adélantades et secrétaires pour une durée de six ans. — **Barcelone, 17 mars 1318/9.**

Reg. 216, f°s 122 v°-123.

3107. — Jaime II rappelle au çalmedine, au justice et aux jurés de Huesca que, tant pour les causes civiles que pour les procès criminels, les Juifs doivent être arrêtés par le baile et jugés par le justice. — **Barcelone, 27 mars 1319.**

Reg. 216, f° 128.

3108. — Jaime II mande au baile général de Ribagorsa de restituer tout ce qu'il a saisi à Samuel Mahir, Juif de Monclus, qui vient d'obtenir du roi, moyennant 1.500 sous de Jaca, remise de la peine à laquelle le baile l'avait condamné. — **Barcelone, 19 avril 1319.**

Reg. 216, f° 130.

3109. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale à Samuel Bonmaçib, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 8 mai 1319.**

Reg. 217, f° 160 v°.

3110. — Guidage royal et rémission, moyennant 4.000 sous barcelonais, à Issach Cofen Saçes, fils de Salamon, Juif de Ceuta, ainsi qu'à toute sa famille et à l'ensemble de ses biens, pour une durée de quatre ans. Habitant d'une terre ennemie, Issach Cofen avait, sans licence royale, importé dans le royaume des marchandises prohibées. — **Barcelone, 1er juin 1319.**

Reg. 217, f° 143.

3111. — Pour alléger ses dettes, l'aljama juive de Tarragone est autorisée à s'imposer une « cise ». — **Barcelone, 6 juin 1319.**

Reg. 217, f° 144, en langue catalane ; l'aljama des Juifs de Villafranca obtient la même autorisation le 25 juin (f° 144 v°).

3112. — Jaime II informe le justice de Valence qu'à la supplique de Juceff Alaczar et de sa mère Gunnila, il leur a fait remise de 250 sous réaux sur l'amende de 500 par eux encourue. — **Barcelone, 8 juin 1319.**

Reg. 217, f° 146.

3113. — *Vidimus* royal de la charte suivante concédée par feu Pons, évêque de Vich, aux Juifs de Tarrega. Tolérant les rites hébraïques dans la mesure où Dieu le lui permet, l'évêque daigne écouter la supplique des prud'hommes chrétiens et juifs de la ville de Tarrega, située dans son diocèse. Il consent à ce que l'oratoire ou école des Juifs soit transféré sur un autre point de la ville, où pourront être vénérés les rôles de la loi mosaïque. Le nouvel édifice ne devra pas excéder 80 pans de longueur, 40 de largeur et 60 de hauteur. La seconde porte d'entrée, où les Juifs disent leurs heures, ne devra pas être vue de la voie publique des chrétiens. Ce transfert d'oratoire ne devra occasionner aucun préjudice à l'église paroissiale qui a coutume de recevoir une redevance des Juifs domiciliés dans la ville L'évêque défend qu'on trouble les Juifs dans la célébration de leurs fêtes par lancement de poutres ou de pierres. Quant au cimetière juif, l'évêque leur concède la possession de celui qui existe déjà dans les limites de Tarrega, avec ou sans clôture. Il est interdit à quiconque de mutiler ce cimetière et d'y déterrer les corps inhumés. Donné à Tarrega le 19 mars 1306/7. — **Barcelone, 22 juin 1319.**

Reg. 217, f°s 147 v°-148.

3114. — Jaime II mande aux adénantades de l'aljama juive de Lérida, aux bailes de Lérida et de Tarrega, ainsi qu'au baile général de Catalogne, d'observer la convention établie entre les Juifs de Tarrega et leurs coreligionnaires de Lérida. Aux termes de ce traité, toutes les fois que l'aljama de Lérida se proposera de promulguer, de modifier ou d'annuler une ordonnance sur le paiement des tailles, dettes ou quêtes, elle sera tenue de convoquer les délégués des Juifs de Tarrega et d'obtenir leur assentiment. — **Même date.**

Reg. 217, f° 148 v°.

3115. — Rémission royale, moyennant les compositions respectives de 2.000 sous et 500 sous de Jaca, à Juceff de Catorze, fils de Sançon, et à Salamon Abenhalez, Juifs de Calatayud, inculpés d'avoir blessé et traîné par les cheveux leur coreligionnaire et concitoyen Mosse, fils de Rabi Salamon Amnelger. De plus, Abenhalez avait proféré des paroles injurieuses pour la dignité royale. Poursuivis par l'albedine des Juifs et par

le baile de Calatayud, les deux inculpés avaient été condamnés, le premier à 3.000 sous, le second à 1.000 sous d'amende. Préalablement à l'acte de grâce, cette sentence avait été soumise à l'examen d'un juge de la cour royale. — **Barcelone, 22 juin 1319.**

Reg. 217, f°s 149 v°-150.

3116. — Jaime II informe le baile de Lérida qu'il vient de confirmer la cise présentée par la communauté juive de cette ville pour le paiement des dettes de l'aljama. — **Barcelone, 7 août 1319.**

Reg. 217, f°s 174-175, en langue catalane.

3117. — Jaime II notifie au mérine de Saragosse qu'il a remis aux tanneurs (*esquiradors*) juifs de cette ville 2.500 sous de Jaca sur l'amende de 4.000, à laquelle ils avaient été condamnés pour le monopole par eux pratiqué sur le tannage des peaux de bêtes. Il lui enjoint de ne rien exiger de plus de ces professionnels, pourvu qu'ils s'acquittent des 1.500 sous dans le délai de deux mois. — **Gandesa, 7 octobre 1319.**

Reg. 217, f° 191.

3118. — A la requête des Juifs de l'aljama de la cité de Huesca, Jaime II les autorise à acquitter leur tribut en trois versements, mai, septembre et janvier. L'usage pratiqué jusque-là de la libération en douze douzièmes mensuels leur était préjudiciable. Le baile de Huesca est avisé de la susdite modification. — **Gandesa, 20 octobre 1319.**

Reg. 217, f° 194.

3119. — Inculpés de la mort de Mosse Levi, juif de Barbastro, les époux David Levi et Rincha, ainsi que Jacob, leur fils, avaient été condamnés à 2.000 sous Jaca d'amende et à trois ans d'interdiction de séjour. Jaime II mande au baile général et aux autres officiaux du royaume d'Aragon de ne pas expulser cette famille juive de Barbastro, pourvu qu'elle se libère de l'amende qui l'a frappée. — **Tarragone, 11 novembre 1319.**

Reg. 217, f° 207 v°.

3120. — Aux termes de la législation municipale de Barcelone, un Juif baptisé ne pouvait, pas plus qu'une femme chrétienne, entrer dans la rue des Juifs ou dans une maison juive ni de jour ni de nuit. Toute contravention à cette défense était punie de cent sous d'amende ou de cent jours de prison. — **1319.**

Archives municipales de Barcelone, Libres de crides e ordinacions, année 1319. — Indiq. : Kayserling, *Les Juifs à Barcelone*, dans *Rev. des Ét. juives*, t. XXVIII (1894), p. 110.

3121. — Le roi Sanche de Majorque autorise les Juifs de Montpellier à

racheter leur cimetière situé au faubourg de Villefranche pour 50 livres de melgoriens. Ce cimetière avait été vendu en 1306 à la suite de la confiscation générale ordonnée par Philippe le Bel. — **1319.**

Indiq. : Sal. Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier*, dans *Rev. des Et. juives*, t. XIX (1889), p. 264 266 (d'après Gariel, *Series præsulum Magalonensium*, p. 448).

3122. — Jaime II concède au Juif barcelonais Abraham Albanet la faculté de ne pouvoir être appréhendé au corps, ni frappé de saisie pour faute, crime ou dette d'autrui, à moins qu'il ne fût son principal débiteur ou répondant, — pourvu qu'il se tienne prêt à ester en droit et à faire à tout plaignant complément de justice. — **Tarragone, 11 janvier 1319/20.**

Archives d'Aragon. — Reg. 217, f° 242 v°.

3123. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale au Juif barcelonais Abraham Albanet. — **Même date.**

Reg. 217, f° 262 v°.

3124. — Licence royale à Astrug Çacorta, Juif de Montblanch, de marier ses enfants Abram et Dureneca avec ceux de feu Mosse Çacorta, Abraham et Ferraria, dont il est tuteur et curateur, sans qu'il courre le risque d'infamie, — pourvu que ces mariages reçoivent l'approbation de la parenté des pupilles ou, tout au moins, de la majorité des plus proches cousins, habitant de préférence la ville même de Montblanch. — **Tarragone, 13 janvier 1319/20.**

Reg. 217, f° 240 v°.

3125. — Jaime II, considérant que les Juifs peytiers de la cité de Saragosse sont tellement surchargés que c'est à peine s'ils peuvent suffire aux tributs, pensions viagères (*violaria*) et autres subsides royaux, leur donne l'assurance que, pendant l'espace de cinq ans, il n'accordera aucun sursis à leurs débiteurs. Il fait la même promesse aux Juifs de l'aljama de Tarrega, le 21 mars ; à la communauté juive de Montblanch, le 6 avril ; à celle de Borja, le 12 avril ; à celles du royaume de Valence, le 17 avril ; à celles de Tarazona et de Huesca, le 13 avril ; à celle de Calatayud (Monastère de Poblet, 5 mai) ; à celle de Daroca, le 4 mai ; à celle de Lérida, le 15 mai ; à celle d'Egea, le 14 juin ; à celle de Luna, le 28 juin ; à celle d'Uncastillo, le 22 juillet ; enfin, à celle de Sos, le 17 août. — **Tarragone, le 21 janvier 1319/20.**

Reg. 217, f°s 252 v°-253 et reg. 224, f° 76 v° (Barcelone, 27 septembre 1323).

3126. — A la supplique de frère Gonsalvo Gomez, grand commandeur d'Alcañiz, Jaime II s'engage à ne pas accorder de sursis pendant deux ans aux débiteurs des Juifs de cette ville. — **Tarragone, 2 mars 1319/20.**

Reg. 217, f° 253.

3127. — Jaime II informe le viguier, le baile et les autres officiaux de Barcelone qu'afin de permettre aux Juifs de l'aljama de cette ville de racheter les objets saisis par le fisc pour non paiement de tributs ou quêtes, ces gages ne devront être mis en vente qu'au bout de huit jours. — **Tarragone, 7 mars 1319/20.**

Reg. 217, f° 281.

3128. — A la supplique de noble Geraldo de Rocabertino, Jaime II autorise Abraham des Castlars, fils de feu Mᵉ David, et Jaheçeceli des Castlars, fils d'Abraham, tous deux Juifs de Besalú, à transférer leurs domiciles dans un autre lieu royal, en demeurant francs de tout subside et de toute prestation pendant quinze ans à dater du jour de leur transfert. — **Montblanch, 10 avril 1320.**

Reg. 218, f° 27.

3129. — Comme Abraham des Castlars et son fils ont affirmé au roi que leur loi les autorisait, du vivant de leur femme, à en épouser une deuxième et à vivre maritalement avec les deux, Jaime II les autorise à pratiquer cette bigamie. — **Montblanch, 17 mai 1320.**

Reg. 218, f° 29.

3130. — A la supplique de l'infant don Pedro, qui affirme avoir besoin du chirurgien juif Abraham Toroç pour soigner un de ses domestiques, Jaime II accorde son guidage au chirurgien jusqu'à la fin du mois de juin, de sorte que s'il lui arrive de commettre quelque excès dans cet intervalle, il ne puisse être appréhendé. — **Lérida, 27 mai 1320.**

Reg. 218, f° 42 v°.

3131. — Sur présentation par les Juifs courtiers de Barcelone d'un privilège de Jaime Iᵉʳ (Barcelone, 11 novembre 1257), par lequel le roi défunt mandait au baile et au viguier de Barcelone de ne pas les poursuivre ni de leur laisser intenter quelque procès pour leur courtage, à moins qu'il ne se présentât un plaignant au prétoire, Jaime II confirme la charte de son aïeul. — **Saragosse, 21 juin 1320.**

Reg. 218, f° 64 v°.

3132. — Guidage et sauvegarde de Jaime II au Juif de Valence Mosse Sibili et à toute sa famille, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — **Calatayud, 17 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 147.

3133. — Considérant que de nombreux Juifs de Montclus avaient été massacrés par les Pastoureaux et leurs biens pillés, Jaime II compatit à

la misère des survivants ; il déclare francs de tribut et de tout autre impôt tous ceux qui voudront fixer leur domicile dans la cité de Huesca ou à Barbastro, jusqu'à ce qu'il constate leur relèvement de fortune. — **Calatayud, 22 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 83 v°. — Cette lettre fut rendue et lacérée, une autre y ayant été substituée, que la chancellerie a enregistrée sous la même date. — Publ. : Miret y Sans, dans *Rev. des Et. juives*, t. LIII, p. 258 (d'après Archives d'Aragon, reg. 218, f° 103). — Indiq. : Villanueva, *Viajes á las iglesias de España*, t. XVIII, p. 8-9.

3134. — Salamon de Deza avait assisté à la frappe de monnaie ordonnée à Deza et Seron par don Alfonso, fils de l'infant don Fernando. Accusé de faux monnayage, Salamon s'était vu condamner au dernier supplice. Un autre Juif de Deza, Salamon Abenmenir, se trouvait compromis dans la même affaire. Or, Jaime II a reçu l'assurance du baile de Calatayud et d'autres notables qu'Abenmenir n'était pas en faute. Il croit donc devoir l'absoudre de l'inculpation de faux monnayage et l'autoriser à rentrer dans le royaume en toute sécurité. — **Calatayud, 28 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 87.

3135. — Jaime II dispense, pendant quatre ans, par grâce spéciale Mosse, Açach, Avenfalaud et leurs enfants, ainsi que les fils de feu Ismael Avenfalaud et Sol, sa veuve, frère et belle-sœur des deux premiers, de l'obligation de contribuer à l'impôt avec les autres Juifs de Calatayud. Pour les contributions dites « vicinales », c'est à dire propres à la communauté juive, les trois familles susdites ne seront tenus à y participer que pour un dixième. Pendant le délai à courir, les bénéficiaires ne devront pas être assujétis aux déclarations par sol et livre, ni à la prestation de serment, ni aux autres réglementations statutaires de leur communauté. De plus, quand l'aljama procédera à la répartition des taxes « vicinales », un membre des trois familles devra y être convoqué ; le tout sous peine de 500 morabotins d'or. — **Calatayud, 29 juillet 1320.**

Reg. 218, f°s 92 v°-93.

3136. — Rémission royale, moyennant 1.500 sous de Jaca, à Jacob Abenhorna, Juif de Calatayud, inculpé de la mort de sa femme Ceti, fille de Jucef de Quatorçe, Juif de Téruel. — **Tarazona, 6 août 1320.**

Reg. 218, f° 92.

3137. — Pourvu que Bitas Abenamor et ses neveux, fils de feu Salamon Abenamor, transigent avec leur débiteur Bartolomeo Pomar, qui les accuse d'usure et d'autres fraudes, l'enquête que Bruy A., jurispérit de Daroca, a ouverte contre eux par ordre du roi, devra être abandonnée. — **Tarazona, 13 août 1320.**

Reg. 218, f° 97. — Semblable insertion a été faite dans le registre commun.

3138 — Supplié de ne pas concéder aux chrétiens de Montclus les maisons et possessions de ceux des Juifs de ce village qui avaient été massacrés par les pastoureaux, Jaime II autorise les Juifs survivants à conserver les immeubles de leurs coreligionnaires décédés. Les enfants des victimes recueilleront la succession de leurs parents. Les auteurs du massacre, les pastoureaux, s'étaient précipités sans chef à travers toute la terre de la couronne d'Aragon, sous prétexte d'y exterminer et d'en chasser les perfides Sarrasins. — **Tarazona, 22 août 1320.**

Reg. 218, f° 102. — Publ. : J. Miret y Sans, *Rev. des Et. Juives*, t. LIII (1907), p. 259.

3139. — Les communautés juives d'Aragon avaient été imposées d'un subside extraordinaire de 90.000 sous de Jaca, qui devait servir à payer les répondants de noble P. Ermengaud, comte d'Urgel. Acheteur du comté d'Urgel et de la vicomté d'Ager, le roi restait encore redevable de cette somme au vendeur. Les 90.000 sous devaient être fournis dans le délai de huit mois. La part contributive des Juifs de Huesca se trouvait fixé à 16166 sous 6 deniers. En considération de cette lourde charge, Jaime promet à l'aljama juive de Huesca de ne lui réclamer rien d'autre, pendant les quatre ans à courir, que le tribut, la cène et autres redevances accoutumées. La même assurance est donnée à l'aljama juive de Ruesta, cotisée pour 213 sous, à celles de Téruel (3539), Sos (426), Alagon (2663), Daroca (2837), Uncastillo (2269), Tarazona (1670), Calatayud (20403), Luna (572), Borja (1224), Jaca (2879), Egea (2739) et Saragosse (27900). — **Saragosse, 20 septembre 1320.**

Reg. 218, f°s 111-v° 112.

3140. — Apposition du seing et du sceau royal à un acte de vente, consentie par Assach Avendino et quelques autres Juifs d'Alagon à Juán Garcés d'Alagón et à Sancha Jimenez de Ayerbe, sa femme, d'une redevance de deux livres de chair de bélier à prélever sur l'almudin de Saragosse. Cette redevance, qui produisait chaque jour 7 deniers de Jaca et chaque année 212 sous 11 deniers, avait été concédée aux Juifs susnommés par les rois Pedro II et Jaime Ier. L'acte de vente avait été passé à Saragosse le 17 octobre, l'an 1358 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en 1320. — **Saragosse, 21 octobre 1320.**

Reg. 218, f° 130 v°.

3141. — Jaime II appose son seing et son sceau à un acte public de vente faite par Bahiel Costantin, fils de feu Salamon et petit-fils de feu Bahiel, interprète (alfaquim) de défunt Jaime Ier, sa femme Reyna, sa fille Duenya, par Zarahia Costantin, fils de Tetros Costantin et petit-fils de Bahiel, et Justa sa femme, tous les cinq Juifs de Saragosse, à dame Ermessende de Lordat, prieure, et au couvent des religieuses dominicaines du monastère de Saragosse, de 280 sous Jaca sur la redevance de 300 sous

qui avait été concédée par Jaime Ier à son interprète et à toute sa postérité sur la chaudière de la teinture ; en second lieu, de tout leur droit de deux livres de viande à prendre chaque jour sur l'étal des Juifs de Saragosse et, en troisième lieu, de leur droit de 120 sous à prélever chaque année sur le produit de la leude du macel. L'acte de vente avait été dressé par Valero de Bielsa, notaire public de Saragosse, le 9 octobre 1320. Le roi appose son seing moyennant le paiement de 280 sous. — **Saragosse, 21 octobre 1320.**

Reg. 218, f° 131.

3142. — Jaime II, considérant que les Juifs de l'aljama de Tortose sont tellement grevés que c'est à peine s'ils peuvent faire face aux tributs, rentes viagères (*violaria*) et autres subsides, s'engage pendant cinq ans à ne pas accorder de sursis à leurs débiteurs. — **Saragosse, 24 octobre 1320.**

Reg. 218, f° 139 v°.

3143. — Jaffia Almorcat, fils d'Ismael, en même temps que ses frères, fils et gendres, Haym, Issach, Juceff, Gentel Almorcat, etc., membres de la communauté juive de Segorbe, a manifesté le désir au roi de se fixer avec toute sa famille dans la cité de Valence ou dans une autre localité du royaume. Jaime II leur donne assurance que, si après avoir quitté Segorbe, ils veulent y revenir, ils pourront le faire en toute liberté. — **Puebla, 11 novembre 1320.**

Reg. 218, f° 150.

3144. — Jaime II concède aux Juifs de l'aljama de Saragosse que leurs rabbins soient constitués pour la synagogue et la boucherie par la communauté juive et non par les officiers royaux. — **Valence, 20 novembre 1320.**

Reg. 218, f° 155 v°.

3145. — Jaime II confirme aux Juifs de Saragosse l'exemption de leude que le roi Pedro II leur avait accordée à Monzon, le 1er avril 1210. — **Valence, 27 novembre 1320.**

Reg. 218, f°s 156 v°-157. — Deuxième confirmation à Tortose, le 3 janvier 1321/2 (reg. 221, f°s 155 v°-156) et troisième confirmation à Tarragone, le 22 novembre 1322 (reg. 222, f° 127).

3146. — L'aljama de Valence et les autres communautés juives du royaume de ce nom ont accordé au roi, pour l'achat du comté d'Urgel, 54.000 sous réaux, payables en deux termes, moitié au mois de janvier, moitié au mois de mai. Quant aux Juifs du royaume de Valence établis au-delà du Saxona, la communauté de Valence a fixé leur contribution à 5.000 sous. A l'égard des uns et des autres, Jaime II prend le même engagement qu'à l'endroit des juiveries d'Aragon. (Voyez plus haut, n° 3139.) — **Valence, 30 novembre 1320.**

Reg. 219, f°s 167-168.

3147. — Exemption pour quatre ans à l'aljama juive de Tortose, qui a contribué avec les autres communautés de Catalogne à l'imposition de 90.000 sous barcelonais accordée au roi pour l'achat du comté d'Urgel. — **Même date.**

Reg. 219, f°s 184 v°-185.

3148. — Semblable exemption à l'aljama juive de Lérida, qui a contribué à l'achat susdit pour 10.000 sous barcelonnais. — **Même date.**

Reg. 219, f° 185.

3149. — Semblable exemption aux Juifs de la cité et de la collecte de Barcelone, qui ont versé 36.000 sous. — **Même date.**

Reg. 219, f° 185.

3150. — Exemption semblable, sans mention de cène, à l'aljama et collecte des Juifs de Girone et Besalu, qui ont contribué pour 36.000 sous. — **Même date.**

Reg. 219, f° 185.

3151. — Semblable exemption aux Juifs du royaume de Valence établis en deçà du Sayona, qui ont versé, pour leur part de l'imposition, 49.000 sous réaux. — **Même date.**

Reg. 219, f° 185 v°.

3152. — Jaime II transmet au baile général d'Aragon l'acte par lequel il a confirmé le privilège concédé aux Juifs de Saragosse, le 27 novembre 1320. — **Valence, 2 décembre 1320.**

Reg. 218, f° 157.

3153. — Le Juif Ybrafim Baralon, ayant fait connaître au roi qu'il se proposait d'acheter dans les terres de la couronne quatre charges (*carrigas*) de drap et de futaine pour les besoins de l'infante Eléonore, fille de Ferdinand, défunt roi de Castille, et pour ceux des dames de sa suite, Jaime II lui accorde une licence d'exportation, valable pendant deux mois; le roi mande, en outre, aux gardes des marchandises prohibées, péagers, leudaires et autres officiaux de n'exiger aucun droit de leude, ni de péage, du bénéficiaire de la présente licence. — **Valence, 2 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 162.

3154. — Lettres de non préjudice aux Juifs de la partie du royaume de Valence située au-delà du Saxona, qui ont contribué pour 5.000 sous au subside du comté d'Urgel. — **Valence, 3 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 168 v°.

3155. — En faisant connaître que la communauté juive de Lérida a obtenu rémission de toute peine pour fausses déclarations de biens, Jaime II mande au baile de Lérida et à Pascaso, jurispérit de cette cité, de renoncer à toute enquête contre les Juifs de leur résidence. — **Valence, 13 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 176.

3156. — Après le massacre des Juifs de Montclus, leurs coreligionnaires de Barbastro, Monzon et autres lieux des environs exercèrent des représailles sur le territoire de Montclus, coupant des arbres et commettant d'autres excès. Accusés d'avoir pris part à ces actes de vengeance et menacés de poursuites par l'infant don Alfonso, quelques Juifs de l'aljama de Lérida prirent la fuite. Jaime II écrit de nouveau à son fils aîné et procureur général Alfonso, comte d'Urgel, pour lui conseiller de pardonner aux fuyards, en considération surtout du gros subside que la collecte de Lérida a fourni pour l'achat du comté d'Urgel. — **Valence, 13 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 176.

3157. — Confirmation par Jaime II du privilège de Pedro II (Téruel, 13 juin 1210), portant exemption de leude en faveur des Juifs de Huesca. — **Même date.**

Reg. 219, f°s 176 v°-177 v°.

3158. — Jaime II notifie au baile général d'Aragon la confirmation, qu'il vient de faire aux Juifs de Calatayud, de l'exemption de leude que leur avait accordée le roi Pedro II, le 13 juin 1210. — **Valence, 21 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 177 v°.

3159. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale et d'exemption d'offices d'aljama au Juif de Valence Abraphim Abenayub. — **Valence, 25 décembre 1320.**

Reg. 219, f°s 191 v°-192.

3160. — Jaime II recommande au lieutenant du procureur en Catalogne, ainsi qu'au viguier et au baile de Barcelone, de n'incarcérer les Juifs dans le « Castell nou » de la cité barcelonaise que par son ordre ou par celui de l'infant don Alfonso. — **Valence, 31 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 197 v°.

3161. — Jaime II informe son baile de Barcelone qu'il a concédé à l'aljama juive de cette ville la faculté d'ajouter ou retrancher, avec l'assentiment du baile, aux chapitres du rôle de l'imposition autorisée par le roi

sur les membres de l'aljama pendant l'espace de cinq ans ; durant ce même laps de temps, la mesure juive du vin pourra être réduite à la mesure chrétienne de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 219, f° 198.

3162. — Jaime II affranchit les Juifs du royaume de Valence, tant en deçà qu'au delà du Sexona, de tout péage, portage, leude, poids et mesurage, en un mot de tout droit de douane et de marché. — **Valence, 2 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 198.

3163. — Jaime II autorise toutes les commnnautés juives de la cité et du royaume de Valence à se donner entre elles des tacanes et constitutions. — **Même date.**

Reg. 219, f° 198 v°.

3164. — La législation en vigueur dans les Etats de la couronne d'Aragon interdisait aux Juifs l'érection de nouvelles synagogues, mais non pas la restauration des vieilles. Apprenant que la synagogue vieille de Játiva avait besoin de très grosses réparations, Jaime II autorise la communauté juive de cette ville à réparer et même à réédifier le monument, à condition que la hauteur n'en dépassera pas 55 pans, la largeur 7 brasses, 2 pans et demi, du septentrion au midi, la largeur autant, de l'orient à l'occident. Le lieutenant du procureur dans le royaume de Valence, le baile général de ce royaume, le justice et le baile de Játiva sont chargés de faire observer la présente autorisation. — **Valence, 7 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 198 v°.

3165. — Rémission royale, moyennant la composition de 4.000 sous barcelonais, aux Juifs de Girone Issach Abraham et Salamon Bonafé, ainsi qu'au Juif de Besalu Issach Astrug, inculpés de mauvaise gestion de tutelle. Chargés d'administrer les biens des fils et des filles de feu Jucef Bonafé, juif gironais, les trois tuteurs choisis auraient commis diverses fraudes et malversations. Une enquête était en cours, mais les inculpés, désireux d'éviter les dépenses d'un procès, ont supplié le roi de faire cesser les poursuites. — **Valence, 8 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 202 v°.

3166. — Jaime II informe le baile de Girone qu'il vient d'accorder des lettres de rémission aux Juifs Issach Abraham et Issach Astrug, dénoncés commme mauvais tuteurs. — **Même date.**

Reg. 219, f°s 202 v°-203.

3167. — Réfection par la chancellerie royale du privilège octroyé aux

Juifs de Barcelone par feu Jaime Ier, à Montpellier, le 17 décembre 1266. — **Valence, 15 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 208.

3168. — En considération de services rendus à la couronne, Jaime II avait concédé à son scribe Clément de Salaverdo le pouvoir de constituer l'équipe de Juifs idoines, chargée de décoller les animaux dans les boucheries de la juiverie valentinoise. Mais l'aljama juive faisait observer que cette concession était contraire au privilège de Jaime Ier. Néanmoins, le roi estime qu'une telle raison ne saurait entraîner la révocation de son ordre. Toutefois, après la mort du bénéficiaire, l'aljáma recouvrera la faculté de nommer les décollateurs juifs et de percevoir sur la boucherie les droits accoutumés. — **Valence, 17 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f°s 214 v°.-215.

3169. — Jaime II autorise les Juifs établis dans le village de Castellon del Campo de Burriana à faire l'acquisition d'un terrain pour leur servir de cimetière. — **Même date.**

Reg. 219, f° 221.

3170. — Jaime II affranchit les Juifs de l'aljama de Tèruel de tout péage, leude, portage, pesage et mesurage. — **Valence, 18 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 210.

3171. — Jaime II, considérant que les Juifs de Falset, localité récemment incorporée à son domaine spécial, se trouvent accablés de diverses charges, leur promet que, d'ici à deux ans, il n'accordera pas de sursis à leurs débiteurs. — **Valence, 21 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 214.

3172. — Jaime II informe son baile de Calatayud qu'il accorde un dégrèvement d'impôt aux frères Jaffuda et Mosse del Calvo, Juifs de Calatayud, pour un cheval mort à l'écurie qu'ils avaient acheté récemment 1.500 sous Jaca. Avant de subir cette perte, les deux Juifs avaient été taxés par l'aljama de Calatayud pour le tribut et autres exactions à 3 sols, 4 deniers, une obole à verser dans chaque arche. — **Valence, 27 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 216 v°.

3173. — Guidage royal, sous peine de 500 morabotins d'or, à Léon Cohen et à ses deux fils Bonet et Bonjuach, chirurgiens juifs de Puicerdá, ainsi qu'à leurs femmes, enfants et biens. — **Valence, 4 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 236.

3174. — Jaime II, ayant autorisé la communauté juive de Játiva à clôturer d'un mur le cimetière qu'elle possédait dans cette ville, fait observer au justice et au baile de Játiva qu'une porte y devra être ménagée dans la clôture, pour qu'en temps de guerre les troupeaux puissent s'y réfugier et y stationner en sûreté. — **Valence, 5 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 222 v°.

3175. — A la supplique du noble conseiller P. de Queralt, lieutenant de procureur dans le royaume de Valence pour l'infant don Alfonso, procureur général du roi et comte d'Urgel, Jaime II promet à tous les habitants juifs du lieu de Santa-Coloma que, d'ici à deux ans, il n'accordera pas de sursis à leurs débiteurs. — **Valence, 17 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 238.

3176. — Jaime II informe le baile et le procureur fiscal de Játiva qu'il a blanchi de toute inculpation d'usure Issach et Mosse Minal, créanciers juifs de leur résidence, décédés ; il leur mande en conséquence de ne pas procéder contre les héritiers des deux inculpés ni contre leurs répondants et obligataires. — **Même date.**

Reg. 219, f° 241.

3177. — Saisi d'une plainte par les Juifs de Montblanch contre les jurés et prud'hommes de cette localité, qui, non généralement mais spécialement, avaient édicté des statuts et procédé à des innovations préjudiciables aux plaignants, Jaime II mande au baile de Montblanch de protéger ses administrés juifs contre cette nouvelle réglementation et de ne pas permettre qu'il leur soit extorqué de ce fait quelque contribution oppressive. — **Valence, 9 mars 1320/1.**

Reg. 171, f° 197. — Publ : F. de Bofarull, *Los Judios en el territorio de Barcelona*, dans *Memorias de historia de la corona de Aragon*, Barcelone, t. VI (1911), p. 565.

3178. — Les Juifs de Montblanch se plaignaient qu'en violation du privilège de Jaime II et de son procureur général, l'aljama juive de Barcelone ne les admettait pas à discuter de l'imposition des tributs, collectes, assignations viagères et autres taxes royales. Le roi mande aux secrétaires de la communauté juive de Barcelone de ne pas refuser voix délibérative aux délégués des Juifs de Montblanch. — **Même date.**

Reg. 171, f° 197. — Publ. : F. de Bofarull, t. VI, p. 566.

(*A suivre.*)

Jean Régné.

LES

TROIS FORMES DU CYCLE LUNAIRE

DU COMPUT JUIF

On sait que l'année juive est luni-solaire et que les mouvements des deux astres sont régularisés par un cycle de 19 ans, comprenant 235 mois, et que ce cycle compte douze années communes et sept années embolismiques de treize mois chacune. La répartition des sept années embolismiques est faite suivant la formule connue גר"ח אדז"ט, indiquant comme embolismiques les années suivantes : 3e, 6e, 8e, 11e, 14e, 17e et 19e, les cycles étant comptés à partir de l'ère du monde.

Cette forme classique du cycle n'est pas la seule qu'aient connue les docteurs du Talmud. En effet, une Baraïtha citée par Isaac Israeli dans son livre *Yessod Olam* (Berlin, 1777, p. 63 *b*) et reproduite par J. Scaliger dans son *Emendatio Temporum* (Leyde, 1598, p. 620) s'exprime dans les termes suivants :

כי הא דתניא שנות העיבור שלש שתיים שלש שלש שלש שתיים שלש
דברי ר׳ אליעזר וחכמים אומרים שלש שלש שתיים שלש שלש שתיים
שלש רבן גמליאל אנמר שלש שלש שתיים שלש שלש שלש שתיים.

On divisait le cycle lunaire en sept petites périodes se terminant chacune par une année embolismique. En désignant par des chiffres romains les années embolismiques du cycle, la Baraïtha nous donne les trois formules suivantes :

1) *R. Eliézer* : III, V, VIII, XI, XIV, XVI, et XIX ;
2) *Les Hachamim* : III, VI, VIII, XI, XIV, XVI et XIX ;
3) *R. Gamaliel:* III, VI, VIII, XI, XIV, XVII et XIX.

La formule de R. Gamaliel est celle qu'a adoptée définitivement le comput juif en usage, formule rappelée plus haut. Les deux autres formules s'en écartent notablement. Différents auteurs qui se sont occupés de la question ont émis l'avis unanime que ces trois formules, malgré leurs divergences apparentes, n'en forment qu'une seule ; elles ne diffèrent entre elles que par les ères différentes auxquelles elles s'appliquent. En effet, en partant de l'ère du monde on arrive à la formule de R. Gamaliel ; en partant de la quatrième année de cette ère, on aura la formule de R. Eliézer, et en prenant comme point de départ la douzième année de la même ère on aboutira à la formule proposée par les Hachamim. Cette explication plausible fait naître une nouvelle question, celle des ères auxquelles R. Eliézer et les Hachamim appliquaient leurs formules mentionnées dans la Baraïtha précitée. Les ères se rapportent évidemment à des événements historiques assez importants. Quels sont donc ces événements ? Et l'ère juive de la création, dite *ère du monde*, à quel événement historique est-elle rattachée ?

La réponse à ces questions vient d'être tentée par une grande autorité, le Docteur Edouard Mahler, mais avec un succès partiel. En effet, dans son remarquable ouvrage [1] intitulé *Handbuch der jüdischen Chronologie* (Berlin, 1916), le savant professeur à l'Université de Budapest explique (p. 373) que la formule de R. Gamaliel s'applique à l'ère partant de l'année de la déportation sous Nabuchodonosor, en 587 avant J.-C., ce qui est exact, ladite année étant la première du 168e cycle de l'ère du monde. Pour la formule des Hachamim, dont la 16e année est embolismique, au lieu de la 17e, M. Mahler a trouvé une explication moins heureuse. Il soutient qu'on a simplement copié le comput babylonien, suivant la fameuse hypothèse que ce savant avait proposée en 1895, mais qui ne fut pas confirmée dans la suite [2]. Quant à la formule de R. Eliézer, M Mahler déclare franchement en ignorer l'origine, puisqu'il n'y a

1. V. Dr Eduard Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, in 8° de XVI + 636 pages, Leipzig, Gustav Fock, 1916. — Cet important ouvrage est le plus récent et le plus complet sur la chronologie juive, et il tient compte des découvertes archéologiques les plus récentes. Dans sa première partie, l'auteur traite de la chronologie en général et en particulier de celle des Juifs, tandis que la seconde partie traite de la chronologie juive aux différentes époques de l'histoire. Une série de tables de concordance complète utilement ce traité. — Il serait désirable que l'auteur nous donnât bientôt un résumé de son ouvrage dans d'autres langues européennes.

2. V. D. Sidersky, *Etude sur la Chronologie assyro-babylonienne*, in-4° de 100 pages. Paris, Klincksieck, 1916 (tiré des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XIII).

aucun événement historique important auquel on pourrait rattacher une ère spéciale à laquelle s'adapterait éventuellement ladite formule.

Telle est la question que soulève la Baraïta citée plus haut. Essayons d'y répondre à notre tour.

Pour la formule de R. Gamaliel, laquelle est usitée dans le comput juif actuel, l'explication judicieuse de M. Mahler nous suffit amplement. C'est l'ère du *Galout Babel,* en 587 avant J.-C., soit l'année 3174 de l'ère du monde, première d'un cycle lunaire. La formule de R. Eliézer se rapporte à *l'ère de la découverte de la loi sous Josias,* en 622 av. J.-C., ère employée couramment par le prophète Ezéchiel. C'est l'année 3139 de l'ère du monde, 4e d'un cycle lunaire. Quant à la formule des Hachamim, elle se rapporte à l'ère de la destruction du second Temple, en 70 après J.-C., commençant avec l'année juive 3831, 12e d'un cycle lunaire.

Que R. Gamaliel, R. Eliezer et les Hachamim aient été tous familiers avec le cycle lunaire de 19 ans, cela ne doit nullement nous surprendre. Les Babyloniens connaissaient ce cycle depuis Nabonassar (747 av. J.-C.), et depuis le IVe siècle avant J.-C. ils y avaient réparti les années embolismiques suivant une formule identique à celle qui fut adoptée plus tard par le comput juif.

D. Sidersky.

BIBLIOGRAPHIE

Zuri (I. S.). רבי עקיבה (**Rabbi Akiba**). Jérusalem, Safrout, 1924 ; in-8° de 286 p.

La vie, l'enseignement et le rôle de R. Akiba ont été longuement étudiés par les historiens (v. Graetz, J. Derenbourg, Schürer et Jawitz) et par les auteurs d' « Introductions » à la tradition orale (Frankel, Weiss, J. Brüll, Is. Halévy), par Bacher dans son *Agada*, par Hyman dans ses biographies des Tannaïm et des Amoraïm. Les Encyclopédies juives consacrent des articles importants à ce docteur. Nous possédons également d'excellentes monographies par Gastfreund, Wittskind, S. Funk, E. Weill et L. Stern.

Aucune de ces études n'égale l'ouvrage de M. Zuri pour la richesse des matériaux qu'il a réunis, pour l'ampleur qu'il a su donner à son sujet, pour les idées originales et les observations fines et justes qu'on y trouve en grand nombre.

Dans deux ouvrages précédemment parus [1], l'auteur insiste sur la distinction qu'il convient, selon lui, d'établir entre les docteurs de la Galilée et ceux du sud de la Palestine (les « Deromim »). Les désaccords qu'on remarque entre ces deux groupes proviendraient de la divergence radicale de leurs points de vue et de la conception opposée qu'ils avaient du devoir religieux, de la loi civile et de la vie en général. Préoccupés de l'individu, les Galiléens s'attachent de préférence aux prescriptions particulières et ne craignent pas de s'arrêter aux minuties ; les « Deromim » n'ont en vue que la société, et leur enseignement se traduit par des formules synthétiques, par des lois générales.

Nous ne voulons pas examiner en détail cette théorie. Bornons-nous, pour l'instant, à la remarque suivante : sans contester que les Galiléens diffèrent des Judéens ni qu'on puisse trouver, d'une part, certaines locutions ou même certaines idées exclusivement galiléennes et, d'autre part, certaines autres communes à tous les « Deromim », il nous semble que M. Z. attribue une importance excessive à cette classification des rabbins

1. *Toledot ha-Deromim*, Paris, 1914 ; *Tarbout ha-Deromim*, Varsovie, 1924.

par région et qu'il ne tient pas assez compte d'autres facteurs. Vouloir expliquer les œuvres et les hommes uniquement par leur milieu, c'est risquer d'en donner une explication incomplète et souvent fausse. Les grands hommes échappent à leur ambiance; le génie a un je ne sais quoi qui ne se laisse pas enfermer dans l'étroitesse des formules.

Pour M. Z., R. Akiba est avant tout un « deromi ». C'est uniquement sous cet angle qu'il examine en lui l'homme, l'éducateur, le légiste, l'exégète et le tribun. Il consacre, en outre, une grande partie de son ouvrage à nous exposer la méthode didactique des rabbins de la Galilée et celle du *Darom* et de la *Chéféla*. Et, en passant, il étudie également les Amoraïm babyloniens, qu'il classe en deux groupes : ceux de l'école de Soura, qui ont des affinités avec les « Deromim », et ceux de l'école de Nehardea, qui se rattachent aux Galiléens.

Les objections multiples que soulève cette théorie trouveront leur place dans notre compte rendu de l'ouvrage, déjà cité, du même auteur, *Tarbout Ha-Deromim*. Pour nous en tenir à R. Akiba, il est aisé de constater le peu de rapports que présentent son enseignement et sa méthode avec ceux de son maître et collègue R. Eliézer, qui était également « deromi » [1].

M. Z. connaît à fond la littérature talmudique et il a classé dans un ordre parfait les milliers de textes attribués à R. Akiba [2]. Il n'ignore pas les travaux antérieurs, mais il les cite rarement et ne donne aucune bibliographie.

Sur la vie de R. Akiba, M. Z. apporte peu de renseignements nouveaux [3]. Pour la partie purement historique, l'auteur suit plutôt Schlatter [4] que Schürer. Il est aussi trop obsédé par les idées aventureuses d'Is. Halévy. En ce qui concerne la méthode [5] de R. Akiba, il développe les idées de Hoffmann et utilise les travaux d'Adolf Schwartz. Ce qu'il y a de plus original et de plus remarquable dans cet ouvrage, c'est la précision avec laquelle sont notés les moindres détails de style, grâce auxquels on peut reconnaître les nombreux passages anonymes des midraschim halachiques qui sont ou ne sont pas de R. Akiba et de son école. Pour la

1. R. Akiba est en désaccord, dans la Mischna, vingt-huit fois avec R. Eliézer, vingt-six fois avec R. Ismaël, vingt-et-une fois avec R. Tarphon, tous les trois « Deromim », et seulement dix fois avec R. Yosé le Galiléen et une seule fois avec R. Eléazar b. Azaria, autre rabbin du Nord.

2. R. Akiba est mentionné près de trois cents fois dans la Mischna, cinq cent soixante-quatre fois dans le Babli (note de *Miçpa Etan* sur *Yeb.*, 16 *a*, édit. Vilna) et, dans l'ensemble de la littérature talmudique, trois mille fois (Weiss, *Dor Vedorchav*, II, p. 154).

3. M. Z. ignore le nom du second fils de R. Akiba. V. j. *Ber.*, VI (fin), où il est nommé : Siméon. C'est de lui que *Sabbat*, 67 *a*, parle et non de son frère Josué.

4. *Die Tage Trajans und Adrians*, Gutersloh, 1897.

5. Les rapprochements de R. Akiba et du Targoum Onkelos ne nous ont pas convaincu. Nathan Adler, dans son commentaire *Nethina leguer*, montre des rapports encore plus étroits entre le Targoum et R. Eliézer.

partie juridique, avons-nous besoin de dire qu'elle est traitée de main de maître ?

Nous nous permettrons de relever quelques erreurs. M. Z. n'a pas toujours vérifié ses citations ni veillé aux fautes d'impression. En voici quelques exemples.

Nous ne connaissons que quelques-uns des nombreux disciples de R. Akiba. La liste que donne M. Z. (p. 36-39) est erronée et incomplète.

1. *Abba Eléazar b. Nini de Brak.* M. Z. dit : « probablement de Bené Brak, donc disciple de R. A. » Le nom de Nini n'existe pas dans la littérature talmudique. Il faut lire Abba Eléazar b. Gamala comme dans *Guittin*, 30 *b* [même passage dans *Béça*, 13 *b*, *Menah.*, 54 *b*, où l'on lit b. Guimal, *Bechorot*, 58 *b* : b. Gomel — cf. *Sifré* sur Korah, § 121 (édit. Fr., 14 *a*) : b. Gamliel].

2. *Abba Saül* : « De la Tosefta *Kilay.*, IV, 19 (éd. Zuck., 799), il résulte que A. Saül fut disciple de R. Akiba. » Rien de moins sûr. Le texte auquel fait allusion M. Z. est le suivant : « A. Saül dit, R. Akiba dit... Ben Azaï dit... » Or, quelques lignes plus loin, nous lisons : « R. Siméon b. Gamliel dit, Bèt Schamaï disent... Bèt Hillel disent... » Est-ce que R. S. b. G. était disciple de Bèt Schamaï ? M. Z. se demande si Abba Saül, disciple de R. b. Kiba, n'est pas Abba Saül b. Miryam (lire b. *Imma* Miryam). Ce dernier nom ne se trouve mentionné qu'une seule fois (*Ket.*, 87 *a*). Son opinion est rapportée par l'Amora Samuel (ou par une baraïta). Il est donc impossible de fixer l'époque où vivait Abba Saül b. Imma Miryam [1].

3. *Hanan b. Pinhas.* Le passage de *Sota*, 4 *a* est attribué dans j. *Sabbat*, I, 2 (fin) à Minyamin qui fut, en effet, disciple de R. Akiba.

4. *Hanina d'Ono et Hanina b. Hakhimaï.* Lire Hananya. Tous les Tannaïm, sauf Hanina b. Dossa s'appellent Hananya et non Hanina. Pour Han. b. Hakhinaï, v. *Lév. R.*, XXI, 8 et *Nidda*, 52 *a*.

6. *Juda b. Torta*, lire *Yohanan* b. T.

7. *Yoschiya b. Ouscha*, lire *demin* Ouscha (originaire de). « C'est peut-être Yoschiya, disciple de R. Yehouda, v. *Ned.*, 8 *b*. » Mais dans ce passage il est question de Miasso, non de Yoschiya. Nous ne connaissons pas Yoschiya, disciple de R. Yehouda b. Ilai. Le passage de *Bekhor.*, 18 *b*

1. Il faut remarquer qu'Abba Saül est mentionné avant R. Akiba (Tos. *Ohol.*, III, 2 — Z., 599, 22), avant R. Tarphon (v. *Nidda*, 24 *a*). Il faut lire dans la Mischna *Kidd.*, IV, 14 « Abba Gourya au nom d'Abba Saül » (et non d'Abba Gourya) comme dans le texte du Yerouschalmi. La Mischna dit ensuite : « R. Yehouda (b. Ilaï) dit en son nom » (c'est-à-dire au nom d'Abba Saül), donc A. S. est antérieur à Yehouda b. Ilaï. Il ne faut pas chercher à l'identifier, comme fait Is. Lewy, avec l'Abba Saül, domestique de Rabbi, dont parle le texte de *Pesahim*, 34 *a*, et essayer d'expliquer qu'il y est question du père de Rabbi. En lisant de près le passage de *Pes.*, on voit bien qu'il ne s'agit pas d'un rabbin. Signalons encore le fait que, dans la maison du patriarche, on appelait les domestiques Abba (v. *Ber.*, 16 *b*).

(lire 28 *b*), auquel renvoie M. Z., prouve au contraire que R. Yoschya d'Onscha est un amora. V. également *Menah.*, 39 *a*, et *Guitt.*, 33 *b*.

8. *Josué b. Gamla et Jonathan b. Meschoulam.* Le seul passage qu'indique M. Z. est douteux.

Par contre, M. Z. aurait pu noter comme disciples de R. Akiba :

1) *Hidka* (qu'il mentionne lui-même au chapitre précédent).

2) *Yehouda b. Yeschaya Habossem* (Tos. *Schebiit*, V, 12 — Z., 68, 18. *Houll.*, III, 7 — Z., 504, 18. Cf. *Houll.*, 55 *b*).

Pour terminer avec les disciples de R. Akiba, M. Z. dit (p. 255) que R. Yehouda ne rapporte presque jamais l'opinion de R. Josué. V. cependant Tos. *Ohol.*, 6 (comm.) et 7 (fin) (Z., 603, 10 ; 605, 16).

Ces remarques suffisent pour montrer à M. Z. la nécessité de serrer les textes de plus près. Mais elles ne nous empêchent pas de reconnaître à son ouvrage une réelle valeur. M. Z. prépare une série d'études consacrées aux principaux rabbins du Talmud. Soyons assurés qu'avec son érudition et sa puissance de travail, il saura élever à nos grands docteurs un monument digne d'eux.

A. Back.

Le Gérant : Julien Weill.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

EITAN (Israel). — Utilité de l'éthiopien pour l'exégèse et la lexicographie biblique 12

EPHRAÏM (Max). — Histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg depuis le milieu du XIIIe jusqu'à la fin du XIVe siècle. 127

HELLER (Bernard). — Tendances et idées juives dans les contes hébreux 97

LÉVI (Israel). — Le ravissement du Messie-enfant (*fin*) 1

MARMORSTEIN (A.). — Les persécutions religieuses à l'époque de R. Johanan B. Nappacha 166

ABRAHAM (Meyer). — Le commentaire de R. Joseph Bekhor-Schor sur le Lévitique 41

PORGÈS (N.). — Élie Capsali et sa Chronique de Venise 20

RÉGNÉ (Jean). — Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327) (*suite*) 177

SIDERSKY (D.). — Les trois formes du cycle lunaire du comput juif.. 200

NOTES ET MÉLANGES

APTOWITZER (V.). — נקה dans Exode, XXXIV, 7 et Jérémie, XXX, 11 ... 61

LAMBERT (Mayer). — L'inscription de Guézer et les chiffres hébreux. 64

BIBLIOGRAPHIE

BACK (A.). — רבי עקיבה (Rabbi Akiba), par ZURI (I. S.) 203

HAUSER (Henri). — La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852). par MONOD (Gabriel). Cours professé au Collège de France. Préface de Charles BÉMONT 94

LAMBERT (Mayer). — Studies in hebrew roots (extrait de *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. XIV, 1923, p. 31-52). — Two unknown verbs (extrait de *Journal of Biblical Literature*, vol. XLII, 1923, p. 22-28), par EITAN (I.) 95

WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1922-1923) 67

Table des matières 207

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, CH. BARBIER, Sr, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH

DS
101
R45
t.76-77

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY